The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard und **Dr. J. P. Kirsch**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Dreizehnter Band.

Fünftes Heft.

Dr. Joseph Strake,

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1917.

Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre.

Von

Dr. Joseph Strake,

Repetent am Bischöflichen Theologenkonvikt in Paderborn.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

239
S896p

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S.S. CORDIS JESU.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1917.

237
S 894g

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will die Lehre Wilhelms von Auxerre über die Sakramente darlegen und durch die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Wilhelm und seiner Vor-, Mit- und Nachwelt einen Beitrag liefern zur Beurteilung seiner dogmengeschichtlichen Bedeutung, seines Einflusses auf die Entwicklung der kirchlichen Sakramentenlehre. Bei dem großen Aufschwung, den die wissenschaftliche Erforschung des Mittelalters in der letzten Zeit genommen hat, dürfte der Versuch nicht ohne Interesse sein.

Das wissenschaftliche Hauptwerk Wilhelms, die Summa aurea, liegt zwar gedruckt vor, sogar in mehreren Ausgaben, jedoch wäre eine kritische Untersuchung des Textes unter Zuhilfenahme der zahlreichen in Frankreich, besonders in Paris vorhandenen Manuskripte wünschenswert gewesen. Der Verfasser bedauert, an dieser literarkritischen Bearbeitung des Textes durch den Ausbruch des Krieges verhindert worden zu sein.

Eine größere Berücksichtigung der früheren, gleichzeitigen und späteren Theologen hätte zwar den Einfluß und die dogmengeschichtliche Bedeutung Wilhelms von Auxerre noch klarer hervorgehoben, aber die Arbeit zu umfangreich gestaltet.

Die Anregung zu der Studie, die von der theologischen Fakultät zu Münster als Doktordissertation angenommen wurde, erhielt ich von Herrn Professor Dr. Grabmann-Wien. Ihm, sowie den Herren Professoren der genannten Fakultät, vor allem Herrn Professor Dr. Diekamp, sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der Verfasser.

L 779

Inhaltsverzeichnis.

Seite

§ 1. Geschichtliche Einleitung 1

I. Teil.

Allgemeine Sakramentenlehre.

§ 2. Begriff und Einsetzung der Sakramente 11
§ 3. Die Sakramente des Alten Bundes 15
§ 4. Das äußere Zeichen; Materie und Form 18
§ 5. Die Wirksamkeit der Sakramente 21
§ 6. Der Charakter 28
§ 7. Spender und Empfänger der Sakramente 39
§ 8. Die Siebenzahl der Sakramente 47
§ 9. Die Sakramentalien 50
§ 10. Zusammenfassung 55

II. Teil.

Spezielle Sakramentenlehre.

§ 11. Das Sakrament dar Taufe 57
1. Die Johannestaufe 57
2. Einsetzung der Taufe 60
3. Das Wesen der Taufe 61
4. Das äußere Zeichen der Taufe 66
5. Die Wirkungen der Taufe 75
6. Der Spender der Taufe 89
7. Der Empfänger der Taufe 93
8. Die Zeremonien bei der Taufe 96
9. Zusammenfassung 99
§ 12. Das Sakrament der Firmung 102
1. Das Wesen der Firmung 103
2. Der Spender der Firmung 110
3. Der Empfänger der Firmung 112
4. Zusammenfassung 113
§ 13. Das Sakrament der Eucharistie 115
1. Die Einsetzung der Eucharistie 115
2. Das Wesen der Eucharistie 118
3. Die Transsubstantiation 122

Seite

4. Das äußere Zeichen der Eucharistie 136
5. Die Wirkungen der Eucharistie 138
6. Der Empfänger der Eucharistie 141
7. Der Minister der Eucharistie 143
8. Das Meßopfer 145
9. Zusammenfassung 147

§ 14. Das Sakrament der Buße 149
1. Allgemeines über die Buße 149
a) Begriff und Sakramentalität 149
b) Die Teile des Bußsakramentes 153
c) Die Buße als Tugend 154
d) Die Wirksamkeit der Buße bei der Sündenvergebung . 155
2. Die einzelnen Teile der Buße 157
a) Die Reue 157
b) Die Beichte 167
c) Die Genugtuung 180
3. Der Ablaß 182
4. Zusammenfassung 184

§ 15. Das Sakrament der Letzten Ölung 186
1. Das Wesen der Letzten Ölung 187
2. Die Wirkungen der Letzten Ölung 190
3. Zusammenfassung 191

§ 16. Das Sakrament der Priesterweihe 193
1. Das Wesen des Weihesakramentes 193
2. Die Zahl der ordines 194
3. Der Spender der Priesterweihe 197
4. Der Empfänger der Priesterweihe 198
5. Zusammenfassung 199

§ 17. Das Sakrament der Ehe 200
1. Das Wesen des Ehesakramentes und sein Verhältnis zur Naturehe 200
2. Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe 206
3. Die Spender und Empfänger des Ehesakramentes 209
4. Zusammenfassung 210

Literaturverzeichnis.

Adam, Karl, Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn 1908. (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogm.-Gesch. VIII, 1.)

Alanus de Insulis; De articulis catholicae fidei. (Migne P. L. 210.)

— Distinctiones dictionum theologicalium. (Migne P. L. 210.)

Albericus Trium Fontium, Chronica. Edit. Scheffer-Boichorst, Hannoverae 1874. (M. G. H. SS. XXIII, 631—950.)

Albertus Magnus, Opera omnia, tom. 29. Parisiis 1894.

Alexander Halensis, Summa theologicalis, s. l. 1516.

Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Heinr. Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J., Jahrg. III, Berlin 1887.

Augustinis, de, De re sacramentaria, tom. I ed. 2. Romae 1889.

Augustinus, Opera omnia. (Migne P. L. 32—47.)

Bach, Jos., Die Siebenzahl der Sakramente. Regensburg 1864.

— Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte. 2 Bde. Wien 1873.

Bartmann, Bern., Lehrbuch der Dogmatik. 2. Aufl. Freiburg 1911.

Baumeister, A., Der sakramentale effectus principalis und der finis sacramenti bei der Letzten Ölung. (Tüb. Quart.-Schrift 1910, S. 106 ff.)

Bellarmin, Rob., Disputationes de controversiis christianae fidei, tom. IV. Parisiis 1613.

— De scriptoribus ecclesiasticis. Coloniae Agrippinae 1622.

Bertieri, Jos., De sacramentis in genere, baptismo et confirmatione. Vindobonae 1774.

Billot, De ecclesiae sacramentis. 2 vol. Edit. 3. Romae 1900.

Boethius, A. M. S., Opera omnia. (Migne P. L. 63—64.)

Bonaventura, Opera omnia. Ad Claras Aquas 1882—1902.

Brommer, Ferd., Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive. (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogm.-Gesch. VIII, 2.) Paderborn 1908.

Buchberger, Michael, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1901.

Chevalier, Ulisse, Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Nouvelle édition. Paris 1905.

Chollet, J. A., La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques. Paris 1905.

Daunon, Guillaume d'Auxerre, archidiacre de Beauvais. (Histoire littéraire de la France XVIII [1835], 115—122.)
Denifle, Hr., Luther I. Bd. Schlußabt. 2. Aufl. Mainz 1906.
— Zum päpstlichen Urkunden- und Regestenwesen des 13. und 14. Jahrhunderts. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III [1887] 624—633.)
Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 11. Friburgi 1911.
Dionysius Carthusianus, In 4. libr. Sent. Coloniae 1535.
Dölger, Fr. J., Das Sakrament der Firmung. Wien 1906. (Theol. Stud. der Leo-Gesellschaft Nr. 15.)
Durandus, Rationale divinorum officiorum. Lugduni 1516.
Ehrle, Franz, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik. (Zeitschr. f. kath. Theol. 1883, 1—51.)
— Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. (Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880], 13—28; 292—317; 485—498.)
Endres, J. A., Die Bedeutung des hl. Thomas für das wissenschaftliche Leben seiner Zeit. (Hist.-pol. Blätter 1911, 801—824.)
— Thomas von Aquin. Die Zeit der Hochscholastik. Mainz 1910.
Erdmann, Der Entwicklungsgang der Scholastik. (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie VIII [1865], 113 ff.)
Espenberger, J. N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 5. Münster i. W. 1901.)
— Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik. Mainz 1905. (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogm.-Gesch. V, 1.)
Fabricius, Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis. Florentiae 1858.
Farine, M. J. L., Der sakramentale Charakter. Freiburg 1905. (Straßburger theol. Studien VI, 5.)
Felder, Hil., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg 1904.
Feldner, G., Das „Werden" im Sinne der Scholastik. (Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie 1905. IV, 419—465.)
Franz, Ad., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg 1909.
— Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902.
Franzelin, Tractatus de sacramentis in genere. Ed. 4. Romae 1888.
— Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Romae 1869.
Freisen, Jos., Geschichte des kanonischen Eherechtes. Tübingen 1888.
Funke, B., Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury. Münster 1903.
Gartmeyer, J., Die Beichtpflicht. Regensburg 1905.
Geyer, B., Randulfus Ardens und das Speculum universale. (Tüb. Quart.-Schrift 1911, S. 63 ff.)
— Die „Sententiae divinitatis". (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters VII, 2—3. Münster i. W. 1909.)

Gihr, Nik., Das hl. Meßopfer. 8. Aufl. Freiburg 1902.
— Die hl. Sakramente der katholischen Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1903.
— Zur Ablaßlehre der Frühscholastik. (Katholik 1913, 5, 365—376.)
Gillmann, Fr., Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren Rufinus, Joh. Faventinus, Sikard von Cremona, Huguccio und in der Glossa ordinaria des Dekrets. (Katholik 1910, 4, 300 - 313.)
— Die Lehre vom sakramentalen Charakter. (Katholik 1910, 9, 215—218.)
— Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl. (Katholik 1910, 9, 231 f.; 1911, 3, 233 f.; 1912, 4, 150 ff,)
— Die Laienbeicht nach Präpositinus. (Katholik 1910, 4, 318.)
— Zur Frage der Laienbeicht. (Katholik 1909, 6, 435—451.)
— Der Ausdruck „Sacramentum" bei Robert von Flamesbury. (Katholik 1911, 12, 450—457.)
— Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets. (Katholik 1909, 9, 182—214.)
— Die Siebenzahl der Sakramente und der „sakramentale Charakter" in der Summa Coloniensis. (Katholik 1912, 6, 453—458.)
— Die Zahl der Sakramente in den Synodalen Odos von Paris. (Katholik 1910, 12, 481 f.)
— Die Ehe ein Sakrament nach Sikard von Cremona. (Katholik 1910, 12, 479—481.)
— Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913.
— Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke „transsubstantiare" und „transsubstantiatio". (Katholik 1908, 12, 417—424.)
Göttler, Jos., Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes. Freiburg 1904.
Götzmann, Wilh., Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik. Freiburg 1901.
Grabmann, M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Wien 1906. (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft Nr. 14.)
Grabmann, M., Johannes Capreolus. (Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol. XVI, 3 [1902], S. 275—282.)
— Eucharistie und Kirche. (Katholik 1907, 1, 1—12.)
— Die hl. Eucharistie als Gegenstand des priesterlichen Studiums. (Katholik 1909, 1, 1—16.)
— Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I Freiburg 1909, Bd. II Freiburg 1911.
— Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.
Gregorius Magnus, Moralium lib. 35. (Migne P. L. 75—76.)
Greving, Jos., Johann Eck als junger Gelehrter. Münster i. W. 1906.
Gröne, Val., Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik. Brilon 1853.
Gromer, G., Die Laienbeichte im Mittelalter. München 1909.
Guignebert, C., L'évolution des Dogmes. Paris 1910.

Hahn, G. L., Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient. Breslau 1864.
Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bd. 4. Aufl. Tübingen 1910.
Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1873—1890.
Heiner, Franz, Grundriß des kathol. Eherechtes. 6. Aufl. Münster i. W. 1910.
Hünermann, Friedr., Die Bußlehre des hl. Augustinus. Paderborn 1914. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XII, 1.)
— Zur Bußlehre des hl. Augustinus. (Theologie und Glaube VI, 191—200. Paderborn 1914.)
Hugo de St. Victore, De sacramentis christianae fidei. (Migne P. L. 176.)
Hymnen, J., Die Sakramentenlehre Augustins. Bonn 1905.
Innocentius III., De sacro altaris mysterio. (Migne P. L. 217.)
Jahrbücher für protestantische Theologie. II. Jahrg. Leipzig 1876.
Janni, U., Il dogma dell' eucaristia e la ragione cristiana. Roma 1904.
Johannes Damascenus, Opera omnia. (Migne P. Gr. 94—96.)
Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia. Paris 1895.
Kähler, M., Die Sakramente als Gnadenmittel. Leipzig 1903.
Kern, J., De sacramento extremae unctionis. Ratisbonae 1907.
Kirsch, P. A., Zur Geschichte der katholischen Beichte. Würzburg 1902.
Kögel, Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters. Leipzig 1897.
Königer, A. M., Die Beichte nach Caesarius von Heisterbach. München 1906.
— Der Ursprung des Ablasses (Festgabe für Alois Knöpfler, München 1907, S. 167—191).
— Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 35. Band, Kanonistische Abteilung IV [1914], S. 575—582.)
Kurtscheid, B., Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung. Freiburg 1912.
Laake, O., Über den sakramentalen Charakter. Regensburg 1903.
Lehmkuhl, Sakramente. (Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. 10. Freiburg 1897.)
Lorinser, De charactere sacramentali. Oppolii 1844.
Mandonnet, P., Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII. siècle. Fribourg (Suisse) 1889.
Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 22. Venetiis 1778.
Mannucci, U., Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei Sacramenti. (Riv. d. scienze teol. 1906, 919—932; 1907, 329—352, 901—944; 1908, 1—14.)
Martène, E., De antiquis Ecclesiae ritibus. Lib. 4. Rouen 1700—1702.
Mausbach, J., Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre. (Katholik 1897, 1, 48—65; 97—115.)

Morgott, Franz, Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1886.

Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis. Parisiis 1651.

Müller, Jos., De sacramentis in genere. Oeniponte 1905.

Museler, K., Einiges über die Wirkungsweise der Sakramente. (Past. bon. 1910, 159–162.)

Naegle, A., Ratramnus und die hl. Eucharistie. Wien 1903. (Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft Nr. 5.)

Nitzsch, F., Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert. (Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 2, 532 ff.)

Nouvelle biographie générale. T. 22. Paris 1858.

Orion, C., Étude historique sur la notion du sacrament depuis la fin du I. siècle jusqu'au Concile de Trente. Montauban 1899.

Oswald, J. H., Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche. 3. Aufl. Münster 1870.

Oxenham, H., Le principe des développements théologiques. Paris 1909.

Paulus, N., Die Ablaßlehre der Frühscholastik. (Zeitschr. f. kathol. Theol., Innsbruck 34 [1910] 3, 433–472.)

— Die Anfänge des sog. Ablasses von Schuld und Strafe. (Zeitschr. f. kath. Theol., 36. Jahrg., Innsbruck 1912, S. 67 ff.)

Pesch, Chr., Praelectiones dogmaticae. T. 6. Ed. 3. Friburgi 1908.

Petrus Lombardus, Libri IV sententiarum. Basel 1492.

Petrus Pictaviensis, Sententiarum libri V. (Migne P. L. 211.)

Pohle, Jos., Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 3. 5. Aufl. Paderborn 1911.

Potthast, Aug., Regesta Pontificum Romanorum. Vol. 1. Berolini 1874.

Pourrat, La théologie sacramentaire. 3. Ed. Paris 1908.

Probst, Die Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1872.

Reiners, J., Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Aachen 1907.

Renz, Fr., Die Geschichte des Meßopferbegriffs. 1. Bd. Freising 1901.

Rütten, W., Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule. Münster 1902.

Sasse, J. B., Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae. 2 vol. Friburgi 1897 s.

Sauter, B., Das hl. Meßopfer. 2. Aufl. Paderborn 1902.

Schäzler, C. v., Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860.

Schanz, P., Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg 1893.

Schmalzl, Die Sakramente des Alten Testamentes im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstätt 1883.

Schmid, Franz, Die Sakramentalien der katholischen Kirche. Brixen 1896.

Schmoll, P., Die Bußlehre der Frühscholastik. München 1909.

Schmöller, L., Die scholastische Lehre von Materie und Form. Passau 1903.
Schultes, R., Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament. (Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol. XXI [1907], 273—290.)
— Die Wirksamkeit der Sakramente. (Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XX [1906], 409—449.)
Schwane, Jos., Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882.
Seeberg, R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Leipzig 1910.
— Scholastik. (Hauck, Realenzyklopädie XVII, [1906], 705 ff.)
Steitz, G. E., Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt a. M. 1854.
Steitz-Kattenbusch, Sakrament. (Hauck, Realenzyklopädie XVII, 349 ff.)
Stentrup, F. A., De ss. Eucharistiae Sacramento. Oeniponte 1900.
Struckmann, A., Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie. Wien 1905. (Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft Nr. 12.)
Suarez, Fr., Commentaria ac disputationes in III. partem D. Thomae. (Op. omn. vol. 20. Paris 1864.)
Tanquerey, A., Synopsis theologiae dogmaticae specialis ad mentem S. Thomae Aquinatis hodiernis moribus accommodata. Tom. 2. Ed. 12. Romae 1908.
Tixeront, J., Histoire des dogmes. Paris 1909 s.
Thomas Aquinas, Opera omnia. Parisiis 1874—1895.
Trithemius, Joh., Liber de scriptoribus ecclesiasticis. Basel 1494.
Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 2. 10. Aufl. Berlin 1915.
Vasquez, In III. p. S. Thomae. Antwerpen 1621.
Wulf, M. de, Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 1900.
Ziesché, K., Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. Breslau 1911.

§ 1. Geschichtliche Einleitung.

Magister Wilhelm von Auxerre, Guillelmus Autissiodorensis oder Altissiodorensis, der Verfasser der Summa aurea, ist lange Zeit mit Wilhelm von Seignelay, Bischof von Auxerre und später von Paris, verwechselt worden.[1] Da dieser aber schon am 23. November 1223 zu Saint-Cloud starb und das Amt eines Lehrers der Theologie nie bekleidete,[2] der Theologe dagegen mindestens bis 1231 lebte und das Archidiakonat von Beauvais seine höchste kirchliche Würde war, so ist die Identität der beiden ausgeschlossen. Der Verfasser der „goldenen Summe" war also weder Bischof von Paris noch von Auxerre. Die Stadt, nach der er gewöhnlich benannt wird, war der Ort seiner Geburt, die etwa um das Jahr 1150 anzusetzen ist. Vor dem Jahre 1179 war er schon Magister der Theologie zu Paris, wie in den Kanonisationsakten der heiligen Hildegardis († 1179) bemerkt wird. Diese Heilige besuchte nämlich in ihren letzten Lebensjahren das Grab des hl. Martinus von Tours und übergab bei ihrer Durchreise durch Paris mehrere ihrer Schriften den dortigen Lehrern der Theologie zur Prüfung und Begutachtung. Das Resultat dieser Untersuchung teilte der Heiligen bei ihrer Rückkehr Magister Wilhelm von Auxerre durch die anerkennende Versicherung mit, nach der Meinung der Professoren seien in den Büchern nicht menschliche, sondern göttliche Worte enthalten.[3]

Während seiner langjährigen Lehrtätigkeit an der Pariser Hochschule erwarb sich Magister Wilhelm ein großes Ansehen,

[1] Johannes Trithemius, Liber de scriptoribus ecclesiasticis, Basil. 1494, p. 61.

[2] Fabricius, Bibliotheca Lat. mediae et infimae aetatis, Florentiae 1858, tom. 3 p. 130 s.

[3] Acta Ss. Sept. V, 699.

besonders auch durch sein literarisches Hauptwerk, die Summa aurea, „die in jener Zeit wie keine andere von den Professoren gelesen wurde".[1] Die Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistungen wie auch seiner kirchlichen Gesinnung blieb nicht aus. Wilhelm wurde von Milon de Chatillon (oder de Nanteuil), dem Bischofe von Beauvais, als Archidiakon nach Beauvais berufen.[2] Es ist anzunehmen, daß er mit der Übersiedelung nach dieser Stadt seine Professur an der Pariser Universität aufgab. Als Archidiakon begleitete er im Jahre 1229 seinen Bischof nach Rom und überbrachte bei dieser Gelegenheit dem Papste einen Brief des Königs Ludwig IX. von Frankreich, ein Gesuch um Gewährung von Privilegien, das allerdings nicht ganz den gewünschten Erfolg hatte.[3] Der Papst benutzte die Anwesenheit des gefeierten Gelehrten als königlichen Prokurators am päpstlichen Hofe dazu, die Streitigkeiten, die zwischen der Universität und der Bürgerschaft von Paris entstanden waren und die Studien nicht wenig beeinträchtigten, auf gerechte Weise zu schlichten.[4] Überhaupt scheint Wilhelm in der Zeit seines Aufenthaltes an der Kurie für die Interessen der Universität seinen Einfluß wiederholt mit Erfolg geltend gemacht zu haben. Denifle bemerkt, daß ihm mehrere Briefe Gregors IX. für die Universität zu verdanken seien.[5]

Ein besonderes Verdienst erwarb sich Wilhelm von Auxerre in Verbindung mit Simon de Alteis und Stephanus de Pruvino durch die Revision der aristotelischen „libri naturalium". Ein päpstliches Schreiben vom 23. April 1231 beauftragte die Gelehrten mit diesem Werke.[6] Die von

---

[1] Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, Paris 1889, I, 74, Anm.

[2] Daunou, Guillaume d'Auxerre, archidiacre de Beauvais, in Histoire littéraire de la France 1835, XVIII, 117.

[3] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 74.

[4] Ibidem I, 75. Cf. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berolini 1874, I, 8550.

[5] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 79 Anm.

[6] Ibidem I, 87. Cf. Potthast, Regesta I, 8719; Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Paris 1865—1886, XXI, 2, 222 ss.

Boethius († c. 524) besorgte lateinische Übersetzung der Aristotelesschriften war im Laufe der Zeit verloren gegangen, so daß im Anfange des 12. Jahrhunderts nur noch die zwei ersten Bücher des Organon, d. h. der Logik, vorhanden waren. Erst mit Beginn des 13. Jahrhunderts kommen Übersetzungen der übrigen aristotelischen Werke, besonders der Physik und Metaphysik auf. Wie aber schon die Häresien des Roscellin und Abälard gezeigt hatten, waren die Lehren des Aristoteles in ihrer völlig uneingeschränkten Annahme und einseitigen Überspannung in manchen Punkten für den christlichen Glauben gefährlich geworden. So wurden denn auf der Pariser Synode (1209) die Physik und Metaphysik des Aristoteles und die Kommentare des Averroes verboten.[1] Wilhelm kannte diese Schriften schon seit längerer Zeit. Bereits vor dem Verbote durch die Synode hatte er dieselben in seiner Glosse zum Anticlaudianus des Alanus de Insulis wiederholt zitiert.[2]

Die Prüfung der Aristotelesschriften durch die päpstliche Kommission wird, wie Hauréau bemerkt,[3] wahrscheinlich nicht allzu streng gewesen sein. Die gefährlichen Stellen wurden zwar bezeichnet, aber wohl nicht ganz ausgeschieden. Als dann die Anmerkungen in Vergessenheit geraten waren, glaubten manche Eiferer die ganzen Schriften, so wie sie waren, verteidigen zu müssen und fanden auf diese Weise großen Widerspruch. „Es war eine gewisse Tendenz, die nun einmal in der Luft lag und in verschiedenem Grade unter wechselnder Form sich mancher Geister bemächtigte. In der theologischen Forschung bekundete sich diese Richtung durch Vernachlässigung der positiven Beweisquellen, einseitige Ausbildung der reinen Spekulation, sowie durch einen gewissen Vorwitz in der Aufstellung von Fragen, deren Lösung nun einmal dem menschlichen Geiste nicht beschieden ist. Die ersten Spuren dieser Schule finden wir am Anfang des 13. Jahrhunderts in den kirchlichen Erlassen gegen

[1] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Venetiis 1778, XXII, 801 s. Cf. Denifle-Chatelain, Chartularium I, 70.

[2] Hauréau, Notices et extraits des manuscrits XXXI, 288.

[3] Ibid. XXI, 2, 227.

den arabischen Aristotelismus. Ihre Vertretung in der Pariser Artistenfakultät bezeugen die von den Bischöfen von Paris Wilhelm von Auvergne am 13. Januar 1241 und Stephan Tempier am 5. Dezember 1270 verurteilten Thesen; ja die Mahnung der philosophischen Fakultät selbst, durch welche diese am 1. April 1271 allen Magistri die Behandlung theologischer und die Theologie berührender Fragen untersagte. Doch das Übel wucherte fort, weshalb Papst Johann XXI. am 28. Januar 1277 in einem eigenen Schreiben Bischof Stephan zur Wachsamkeit aufforderte. Auf diese Mahnung hin proskribierte Stephan am 7. März 1277 219 Lehrsätze."[1] Wie schnell sich der Gebrauch der neu zugänglich gemachten Aristotelesschriften verbreitete, zeigt eine Bemerkung von Roger Bacon, der es Alexander von Hales und Robert Grosseteste zum Vorwurfe macht, diese philosophischen Werke nicht verwertet zu haben.[2]

Jedenfalls ist es ein Verdienst Wilhelms, die Aufhebung des Aristotelesverbotes veranlaßt, zum wenigsten vorbereitet zu haben. So hat er den großen Meistern der Scholastik den Weg geebnet zu ihren glänzenden Erfolgen. Papst Gregor IX., der weitsichtig und großherzig für das Studienwesen, besonders für die Pariser Universität sorgte, zeigte für die Angelegenheit reges Interesse. Am 13. April 1231 stellte er die Revision der Bücher in Aussicht;[3] am 20. April gab er dem Abte von St. Victor und dem Prior der Dominikaner in Paris die Vollmacht, diejenigen von den kirchlichen Zensuren zu absolvieren, welche verbotene Bücher gelesen hatten;[4] am 23. April ward die päpstliche Kommission eingesetzt.[5] Eine ausdrückliche Zurücknahme des Bücherverbotes durch die kirchliche Behörde erfolgte vielleicht

---

[1] Ehrle, Stimmen aus Maria-Laach XVIII (1880), 303 f.

[2] Daß der Tadel unberechtigt ist, zeigen Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 200 f. und Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, Münster i. W. 1912, 15* f. 15 f.

[3] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 79. Cf. ibid. 20.

[4] Ibid. I, 86.

[5] Ibid. I, 87.

nicht, in der Tat aber galt dasselbe bald als abgeschafft. Dieses beweist der Umstand, daß die Kirche die Regelung des Unterrichtes über diese Aristotelesschriften der Universität überließ.[1]

Auch in Geldgeschäften scheint Wilhelm Bevollmächtigter der Pariser Universität gewesen zu sein. So berichtet Denifle von einem Kontrakte, den Magister Wilhelm im Namen der Universität mit florentinischen Kaufleuten bei diesem Aufenthalte in Rom abgeschlossen habe.[2]

Für die Rückkehr nach Paris erhielt Wilhelm vom Papste warme Empfehlungsschreiben an den König und die Königin. Man befürchtete wohl nicht mit Unrecht, daß ihm von Neidern und Verleumdern Schwierigkeiten bereitet werden würden.[3] Es scheint aber, daß Magister Wilhelm die ewige Stadt nicht lebend verlassen hat. Er starb, wie Alberich von Trois-Fontaines († nach 1252) berichtet, 1230 in Rom.[4] Wohl ist nun der Tod Wilhelms noch nicht im Jahre 1230 erfolgt, wie aus den angeführten Daten des Jahres 1231 klar hervorgeht, jedoch ist der Ausdruck des päpstlichen Schreibens vom 6. Mai 1231 „redeuntes Parisius" m. E. noch kein hinreichender Beweis dafür, daß Wilhelm nicht in Rom gestorben sei.[5] Wilhelm kann eben nach Empfang des päpstlichen Empfehlungsschreibens erkrankt und dann rasch gestorben sein, was bei seinem hohen Alter auch nicht wundernehmen würde. Es geht aber anderseits auch nicht an, den Tod Wilhelms in die Zeit Innocenz' IV., also nach 1243, zu verlegen,[6] denn aus einem päpstlichen Schreiben an die Studenten der Pariser Universität geht hervor, daß der Magister im Jahre 1237 schon gestorben war.[7] Daher kann man mit großer Wahrscheinlichkeit

---

[1] De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, 267.

[2] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 116. Cf. ibid. 330.

[3] Ibid. I, 90. Cf. I, 91; Potthast, Regesta I, 8736 s.

[4] Monum. Germ. SS. XXIII, 927 s. Cf. Desmolets, Continuation des mémoires de littérature et d'histoire, Paris 1727, III, 2, 323 s.

[5] Schrödl im Kirchenlexikon XII² (1901), 1621.

[6] Hauréau, Notices et extraits XXI, 2, 223.

[7] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 116 u. I, 330 Anm.

annehmen, daß Wilhelm von Auxerre im Jahre 1231 in Rom gestorben ist. Als Todestag wird im Kalender des Rektors der Universität von Paris der 3. November angegeben.[1] Zum Jahresgedächtnis begaben sich alle Magistri der Universität in die Dominikanerkirche.[2] Die Erinnerung an den berühmten Lehrer erhielt sich an der Hochschule noch lange Zeit.[3]

Wilhelm von Auxerre war ohne Zweifel ein wissenschaftlich hochgebildeter Mann. Außer seiner Vertrautheit mit den klassischen Dichtern und Grammatikern[4] wird ihm besonders eine tiefgründige philosophische Bildung nachgerühmt.[5] Er war ein Meister in der wissenschaftlichen Disputation, das Predigen aber machte ihm Schwierigkeiten.[6] Seine Lehrtätigkeit wird auch vom Papste Gregor IX. anerkannt.[7] „Eine Durchforschung der scholastischen Handschriftenbestände wird auch", so urteilt Grabmann, . . . „eine förmliche Schule, die sich um diesen Theologen schart, entdecken."[8]

Das Hauptwerk Wilhelms, die theologische Summe,[9] die sogenannte Summa aurea, entspricht bezüglich der Einteilung den Sentenzen des Petrus Lombardus, ist aber im übrigen ein selbständiges Werk. Wie der Lombarde behandelt auch Wilhelm von Auxerre im ersten Buche die Gotteslehre, im zweiten die Lehre von der Schöpfung und dem Sündenfalle, im dritten die Christologie und im vierten die Sakramentenlehre.[10] An den Anfang des ersten Buches

---

[1] Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis, Paris 1665—73, III, 683.

[2] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 409.

[3] Ibid. I, 74.

[4] Hauréau, Notices et extraits XXXI, 290.

[5] Johannes Trithemius, l. c. p. 61. Fabricius, l. c. III, 130. Cf. Baur, l. c. 285.

[6] Salimbene, Chronica, Parmae 1857, 89.

[7] Denifle-Chatelain, Chartularium I, 90 s.

[8] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, I, 40.

[9] Über die Bezeichnung „Sententia" und „Summa" vgl. Grabmann, a. a. O. II, 24.

[10] Cf. Petrus Lombardus, Sent. lib. III, prol.

stellt der Verfasser gleichsam als Leitsatz die Definition des Glaubens Hebr. 11, 1: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Der Glaube als Verstandestugend nimmt überhaupt in dem theologischen System Wilhelms eine hervorragende Stellung ein: ihm spricht er die Priorität vor allen Tugenden zu,[1] in ihm beruht zunächst das Ewigkeitsverdienst.[2] An die Frage nach dem Wesen des Glaubens schließt Wilhelm dann den Beweis für die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung und Behandlung der Glaubenswahrheiten an. Es ist der Geist des Aristoteles, der sich schon hier am Anfange bemerkbar macht, der das ganze Werk durchzieht, wie auch die vielen Berufungen auf diesen damals so modernen Philosophen beweisen. Überall zeigt sich eine scharf ausgeprägte Dialektik, eine alles umfassende Fragestellung.[3] Daß Wilhelm anderseits in der Erfassung und Befolgung dieses „Zeitgeistes" nicht zu weit ging, wird wohl darin seinen Grund haben, daß er die Theologie doch wesentlich von der praktischen Seite auffaßt.

Was die Zeit der Abfassung der theologischen Summe angeht, so ist aus einzelnen Notizen dieses Werkes zu entnehmen, daß es sich nur um die Jahre von etwa 1215 bis 1230 handeln kann, wie schon Daunou[4] und vor ihm Lebeuf[5] nachgewiesen haben. Wilhelm erwähnt bei der Lehre vom Eide die Tatsache, daß der Papst (dominus papa) die Untertanen des deutschen Kaisers Otto von ihrem Treueide entbunden habe.[6] Dieses geschah im Jahre 1210, als Innocenz III. den undankbaren Kaiser Otto IV. mit dem Banne bestrafen mußte.[7] Vielleicht kann man daraus, daß

[1] Summa aurea f. 198 c.

[2] L. c. f. 199 d. Cf. Daunou, Histoire littéraire XVIII, 118; Card. Bellarmin, Disputationes de controv. christ. fidei. Tom. IV. De iustif. lib. 5, c. 15.

[3] Seeberg, Art. „Scholastik" in der Realenzyklopädie für protestant. Theologie und Kirche XVII[3], 714.

[4] Daunou, Histoire littéraire XVIII, 119.

[5] Bei Desmolets, Continuation III, 2, 328 s.

[6] Summa aurea f. 220 d.

[7] Alberici Chronicon, ed. Scheffer-Boichorst, M. G. SS. XXIII, 891.

Wilhelm zwar den Namen des Kaisers, nicht aber den des Papstes nennt, den Schluß ziehen, daß Innocenz noch regierte († 16. Juli 1216; Otto † 1212). An einer anderen Stelle spricht Wilhelm von einer Dispens, die Papst Alexander dem französischen Könige Ludwig gegeben habe.[1] Es kann sich hier nur um Papst Alexander III. und König Ludwig VII. den Jüngeren handeln, da erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wieder ein Papst und ein französischer König mit diesen Namen zu gleicher Zeit lebten. Bei derselben Gelegenheit kommt unser Theologe auch auf die Kreuzzüge gegen die Albigenser und gegen die Türken zu sprechen.[2] Aus dieser Stelle läßt sich schließen, daß die Summa aurea, oder wenigstens dieser Teil derselben, nicht vor dem Jahre 1209 geschrieben wurde, da in diesem Jahre die Kreuzzüge gegen die Albigenser begannen. Im letzten Traktate des dritten Buches erwähnt Wilhelm sodann das kirchliche Gebot der Osterkommunion, welches bekanntlich auf dem vierten Laterankonzil im Jahre 1215 erlassen wurde.[3] Das Konzil selbst nennt Wilhelm bei der Behandlung des Sakramentes der Ehe. Hier führt er bei der Besprechung der Ehehindernisse die Blutsverwandtschaft an und zwar die „consanguinitas usque ad septimum gradum secundum tempus, quod fuit ante ultimum concilium, vel usque ad quartum gradum secundum tempus, quod modo est".[4] Weil nämlich die „praktische Durchführung dieses Verbotes der Ehe bis zum VII. Grade germanischer Rechnung großen Schwierigkeiten begegnete, wurde es bereits durch das Lateranense IV (1215) wieder bis auf den IV. Grad zurückbeschränkt und dieser Grad bis auf den heutigen Tag festgehalten."[5] Da Wilhelm vor 1229 Archidiakon von Beauvais wurde, so muß er die Summa aurea vor dieser Zeit und wohl erheblich früher geschrieben haben. Für einen bedeutend früheren Termin spricht auch sein hohes Alter (geb. c. 1150). Wir

[1] Summa aurea f. 230 d.
[2] L. c. f. 230 d u. 231 a.
[3] L. c. f. 240 b.
[4] L. c. f. 293 c.
[5] Heiner, Grundriß des kath. Eherechtes, Münster 1889, 91.

werden also wohl nicht irregehen, wenn wir als Abfassungszeit der „goldenen Summe“ die Jahre von etwa 1215 bis 1220 annehmen.

Als Ort der Abfassung kommt nur Paris in Frage. Hier war Wilhelm lange Zeit ein hervorragender Lehrer an der Universität, hier hat er auch seine Werke geschrieben. Dieses läßt sich auch aus einigen Notizen der theologischen Summe schließen. Wilhelm weist darauf hin, daß in der Stadt, in der er schreibe, Ketzer verbrannt worden seien.[1] Es steht nun fest, daß in Paris eine Reihe von gebildeten Anhängern des Amalrich von Bena im Jahre 1209 des Feuertodes sterben mußten, während die Frauen und „die anderen simplices“ begnadigt wurden.[2] Ebenso erwähnt Wilhelm die Stephanuskirche, die im Stadtviertel der Universität lag.[3]

Von der „goldenen Summe“ gibt es mehrere gedruckte Ausgaben. Die erste, nach der in der vorliegenden Arbeit zitiert wird,[4] stammt aus dem Jahre 1500 und hat folgenden Titel: Summa aurea in quattuor libros sententiarum: a subtilissimo doctore Magistro Guillermo altissiodorensi edita. Impressa est Parisiis maxima Philippi Pigoucheti cura, impensis vero Nicolai vaultier et Durandi gerlier alme universitatis Parisiensis librariorum iuratorum.[5] Die Angabe des Jahres: 3. April 1500 steht auf der letzten Seite, fol. 306.

Eine andere Ausgabe, nach Copinger[6] ebenfalls aus dem Jahre 1500 stammend, ist betitelt: Aurea doctoris acutissimi sacrique praesulis domini Guillelmi altissiodorensis in quatuor sententiarum libros perlucida explanatio, denuo mendis purgata. Parisiis, Franc. Regnault, in fol. Daunou führt noch zwei spätere Drucke an, einen von Paris aus dem Jahre 1518 und einen von Venedig aus dem Jahre 1591.[7]

[1] Summa aurea f. 239 d u. 240 a.

[2] M. G. SS. XXIII, 890.

[3] Summa aurea f. 98 a.

[4] Die Spalten der einzelnen Blätter werden mit den Buchstaben a—d bezeichnet.

[5] Hain, Repertorium, II, 8324; Graesse, Trésor de livres rares et précieux, Dresde 1859—69, III, 183.

[6] Copinger, Supplement to Hain 2, I, 2879.

[7] Daunou, Histoire littéraire XVIII, 121.

An Überarbeitungen und Abbreviationen der Summa aurea werden drei genannt.[1] Die erste stammt nach dem Zeugnisse des Alberich von Trois-Fontaines[2] von dem Magister Ardegus (oder Ardingus); die zweite ist die Exhelcosis des Kartäusers Dionysius;[3] endlich ist noch zu nennen die Abbreviatio des Herbert von Auxerre.[4] Die Überarbeitungen der theologischen Summe wie auch die anderen Werke Wilhelms, insbesondere die Summa de divinis officiis, sind bislang noch nicht gedruckt worden.[5]

Für die vorliegende Arbeit wurde nur die erstgenannte Pariser Edition der „Summa aurea" benutzt. Der Verfasser gedenkt einer Anregung des Herrn Prof. Dr. Grabmann folgend eine neue Ausgabe der „goldenen Summe" zu besorgen.

---

[1] Fabricius, Bibliotheca III, 130.

[2] M. G. SS. XXIII, 927 s.

[3] Cf. Scheeben im K. L. III², 1807.

[4] Fabricius, Bibliotheca III, 218.

[5] Feret, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Paris 1894, I, 227.

1. Teil.

Allgemeine Sakramentenlehre.

§ 2. Begriff und Einsetzung der heiligen Sakramente.

Man sollte erwarten, daß die kirchliche Wissenschaft zunächst an die Fixierung, Klärung und Begründung derjenigen dogmatischen Begriffe herangetreten wäre, welche mehr dem praktischen Gebiete angehören. Indessen ist es eine dogmengeschichtliche Tatsache, daß sich die Häresie sogleich in den ersten Zeiten der Kirche mehr der Fundamentalwahrheiten des Christentums bemächtigte, der Dogmen, welche die kirchliche Praxis zwar letzthin begründen, sie aber zunächst nicht berühren. So waren infolge der vielfachen Angriffe seitens der Häretiker die Lehren von Gott und den göttlichen Personen, besonders die christologischen Wahrheiten schon zur Zeit der Väter wissenschaftlich bearbeitet und immer tiefer erfaßt worden. Auf diesem Gebiete fand also die Scholastik die meiste Arbeit bereits geleistet. Anders war es in der Sakramentenlehre. Wohl hatte man in der kirchlichen Praxis die heiligen Sakramente stets gekannt, verwaltet und empfangen; aber ihre wissenschaftliche Bearbeitung, ihre systematische Darstellung, ihre spekulative Durchforschung und theologische Begründung blieb großenteils der Scholastik vorbehalten. Hier hat denn auch die Schule im Anschlusse an das durch die Väter,[1] vor allem den hl. Augustinus,[2] und durch die Praxis der Kirche überlieferte Material mit großem Erfolge gearbeitet. Hugo von St. Victor behandelte zuerst die

[1] Vgl. hierzu Gröne, Sacramentum, Brilon 1853, und Probst, Die Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1872.

[2] Vgl. Hymnen, Die Sakramentslehre Augustins, Bonn 1905.

Sakramente in einem besonderen Werke: De sacramentis christianae fidei. Seit Petrus Lombardus steht die Siebenzahl der neutestamentlichen Sakramente fest. Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura und Thomas von Aquin bauen weiter und besprechen die einzelnen Fragen mit einer staunenswerten Gründlichkeit.

Wilhelm von Auxerre verbindet die Frühscholastik mit der Blütezeit der Schule, er steht in der Mitte zwischen Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus einerseits und Alexander von Hales und Thomas von Aquin anderseits. Wir werden bei der Darstellung seiner Sakramentenlehre sehen, daß auch er sich einen ehrenvollen Platz in der Dogmengeschichte erworben hat.[1] Er legte die Resultate seiner Forschungen über die hl. Sakramente nieder im vierten Buche seiner Summa aurea.

Wilhelm beginnt seine Erörterungen mit der Definition des hl. Augustinus: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma.[2] Diese Begriffsbestimmung reicht ihm aber keineswegs hin. Denn wäre sie richtig, müßte man auch die eherne Schlange, das Kreuz und das Weihwasser Sakramente nennen. Es fehlt der Ausdruck des kausalen Verhältnisses zwischen Form und Gnade, äußerer Handlung und innerer Wirkung. Darum bedarf die Definition einer Ergänzung. Während man nämlich zur Zeit des hl. Augustinus den Ausdruck „Sakrament" im allgemeinen für viele religiöse Handlungen und Dinge gebrauchte, hatte sich allmählich, besonders seit der Festlegung des Begriffes durch Hugo von St. Victor[3] die Gewohnheit eingebürgert, nur diejenigen

[1] Wenn meine Vermutung richtig ist, daß die von Grabmann (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Mainz 1903, S. 279) erwähnte anonyme Summe über die Sakramente mit dem vierten Buche der Summa aurea identisch ist, kann man daraus wohl den Schluß ziehen, daß dieser Teil schon frühzeitig abgeschrieben, also der Sakramentenlehre Wilhelms von Auxerre eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Das von Grabmann benutzte Exemplar befindet sich in der Vatikanischen Bibliothek (Cod. vat. lat. 4299).

[2] Cf. August. Epist. 105, 3, 12 (Migne 33, 401); De cat. rud. 26, 50 (Migne 40, 344).

[3] De sacramentis christ. fidei I, 9, 2 (Migne 176, 317).

religiösen Dinge bzw. Handlungen Sakramente zu nennen, welche mit der inneren Gnade in einem ursächlichen Zusammenhange stehen. Man beschränkte also den Umfang des Begriffes, indem man seinem Inhalte das Merkmal der Kausalität hinzufügte. Die Sache selbst freilich lag bereits in der kirchlichen Praxis fertig vor.

Die Definition muß also vollständig lauten: „Das Sakrament ist der unsichtbaren Gnade sichtbare Form in der Weise, daß diese sowohl die Ähnlichkeit mit jener ausdrückt, als auch ihre Ursache ist", m. a. W.: die Form muß die Gnade sowohl bezeichnen als auch bewirken.[1] Der Ausdruck „Form" ist hier nicht im aristotelischen Sinne — als Gegensatz zur Materie — gebraucht, sondern bezeichnet den ganzen äußeren Vollzug des Sakramentes, wie dieser Sprachgebrauch bis zum 13. Jahrhundert noch allgemein üblich war. Die so erweiterte Begriffsbestimmung paßt nach Wilhelms Meinung nicht nur für die neutestamentlichen Sakramente, sondern auch für die des Alten Bundes, denn auch diese brachten dem Menschen Gnade, wenn auch ihre Wirksamkeit von jener der christlichen Sakramente verschieden ist.[2]

Es ist also zu einem Sakramente ein Dreifaches erforderlich: die äußere „Form", die innere Gnadenwirkung und die Verbindung beider durch die göttliche Autorität. Nur da kann von einem wahren und eigentlichen Sakramente die Rede sein, wo Gott ein äußeres Zeichen zur Vermittelung von Gnade eingesetzt hat. Ist die Gnadenvermittelung nicht von Gott als formeller Zweck mit dem äußeren Vorgange bzw. Dinge autoritativ verbunden worden, kommt kein Sakrament zustande. So sind auch die eherne Schlange, das Kreuz und das Weihwasser nicht als Sakramente zu betrachten, denn der von Gott in sie hineingelegte Zweck ist ein ganz anderer als die Erteilung der Gnade. Die eherne Schlange sollte den Juden keine übernatürliche Gnade vermitteln, sondern sie leiblich gesund machen. Das Kreuz, welches

[1] Summa aurea f. 242 d.
[2] L. c.

wir in den Kirchen sehen, soll uns das Leiden und Sterben des Heilandes ins Gedächtnis zurückrufen, und der Hauptzweck des geweihten Wassers ist, uns gegen den Teufel und seine Versuchungen zu schützen.[1]

Dafür, daß Gott die Sakramente einsetzte, daß er also mit einem äußeren Zeichen eine innere Gnadenwirkung verband, gibt Wilhelm, wie dieses schon Hugo von St. Victor getan hatte,[2] mehrere Gründe an. Zunächst gab Gott durch die Sakramente den Menschen ein ihrer mit freiem Willen ausgestatteten Natur entsprechendes Mittel, von der Sünde wieder zu ihm zurückzukehren und sich so zu rechtfertigen. Der zweite Grund für die Einsetzung der Sakramente ist mehr aszetischer Art: der Mensch soll sich durch den Gebrauch der Sakramente verdemütigen, sich gleichsam unter sichtbare, materielle Dinge, durch die ihm übernatürliche Gnade vermittelt wird, erniedrigen. Endlich wollte Gott durch die sichtbaren Zeichen der Sakramente die Menschen zur Kenntnis der unsichtbaren, übernatürlichen Gnade hinführen.[3]

Man könnte nun fragen, weshalb Gott die Einsetzung der Sakramente so lange aufgeschoben habe, obschon diese den Menschen auch schon vor Moses zur Rechtfertigung notwendig waren. Wilhelm antwortet, Gott habe dadurch den Menschen ihre eigene Schwäche, das Unvermögen des natürlichen Willens zur Erreichung der Sündenvergebung so recht zum Bewußtsein bringen und ihren Stolz brechen wollen. Denn sie seien, ähnlich wie in späterer Zeit Pelagius und seine Anhänger, der Meinung gewesen, sich aus eigener Kraft rechtfertigen zu können. Als daher die Menschen eingesehen hatten, daß ihre natürlichen Fähigkeiten zu diesem Zwecke nicht ausreichten, gab ihnen Gott das Gesetz und die Sakramente des Alten Bundes. Aber auch im Alten Testamente mußten die Menschen zu der Überzeugung geführt werden, daß selbst das Gesetz noch nicht zur Rechtfertigung hinreiche. Aus diesem Grunde wartete Gott noch eine

[1] L. c. Über die Wirkungen des geweihten Wassers vgl. unten § 9.
[2] De sacr. lib. 1 p. 9 c. 3 (Migne 176, 319).
[3] Summa aurea f. 242 d.

lange Zeit, bis er durch seinen Sohn Jesus Christus die Sakramente des Neuen Bundes gab.[1]

§ 3. Die Sakramente des Alten Bundes.

Nachdem Wilhelm in dieser Weise den Sakramentsbegriff bestimmt hat, behandelt er nach dem Brauche seiner Zeit recht weitläufig die Sakramente des Alten Bundes und zwar ihre Wirksamkeit, ihre Zahl und ihr Aufhören. Eine besondere Untersuchung widmet er der Beschneidung.

Hatten die alttestamentlichen Sakramente rechtfertigende Kraft? Bei der Lösung dieser Frage unterschied man seit dem Lombarden[2] von den Sakramenten des Alten Bundes im allgemeinen, die man nur im analogen Sinne als Sakramente bezeichnete, die Beschneidung als eigentliches Sakrament, der man dann als Wirkung die Tilgung der Erbsünde zuschrieb. Wilhelm beantwortet die Frage, indem er eine zweifache Wirksamkeit unterscheidet: das opus operans und das opus operatum. Ersteres ist die subjektive Handlung, nämlich die Darbringung eines Opfertieres, insofern sie eine Tätigkeit des Opfernden ist. Sie hatte rechtfertigende Kraft, wenn sie aus der Liebe hervorging. Das opus operatum dagegen ist das dargebrachte Opfer selbst, die objektive Handlung an und für sich, ganz abgesehen von der Person des Opfernden. Ohne Zweifel hatte dieses opus operatum im Alten Bunde keine rechtfertigende Kraft.[3] Also nur dem opus operans kann eine Heilswirkung zugeschrieben werden. Dagegen spricht nicht die Stelle Isaias 1, 11: Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui. Denn wenn Gott auch im absoluten Sinne diese unvollkommenen Opfer verschmähte,

[1] Ibid. [2] Sent. lib. IV d. 1, 5.

[3] Summa aurea, f. 243 a: Ad hoc distinguendum est duplex opus: videlicet opus operans et opus operatum. Opus operans est ipsa actio, scilicet ipsa oblatio vituli vel agni, quae iustificabat, cum ex caritate fiebat. Opus operatum est ipsa caro vituli vel agni, scilicet ipsum oblatum, et haec sine dubio non iustificabat. Sed in nova lege et ipsum opus operans et ipsum opus operatum iustificat; ipsa enim caro Christi iustificatrix est. Cum ergo quaeritur, utrum sacramenta veteris legis iustificarent, concedimus quod quantum ad opus operans iustificabant, sicut probatum est per praedictas rationes. Sed quantum ad opus operatum non iustificabant.

so wollte er doch immer noch lieber, daß sie ihm, als daß sie den Götzen dargebracht würden.[1] Ex opere operato bewirkten daher die alttestamentlichen Sakramente — mit Ausnahme der Beschneidung, wie weiter unten gezeigt wird — keine Rechtfertigung, keine innere Heiligkeit, wohl aber eine gewisse äußere, gesetzliche Gerechtigkeit. Wilhelm beruft sich auf Hebr. 9, 13: „Denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Verunreinigten besprengend heiligt zur Reinheit des Fleisches, um wieviel mehr wird das Blut Christi . . . unser Gewissen reinigen . .?“[2] Wenn im Buche Numeri (19, 7—10) gesagt wird, der opfernde Priester solle unrein sein bis zum Abend, so ist hier eben von der gesetzlichen, levitischen Unreinheit die Rede, nicht aber von einer sittlichen Makel. Auch eine vorbildliche Bedeutung kann man in jener Vorschrift erblicken.[3]

Die Frage nach der Zahl der alttestamentlichen Sakramente wird nicht in bestimmter Weise beantwortet. So viel jedoch scheint Wilhelm festzustehen: es hat im Alten Bunde eine große Anzahl von Sakramenten gegeben. Anstatt der Taufe hatte man die Beschneidung, anstatt der Eucharistie mehrere Sakramente, wie z. B. das Osterlamm; außerdem glaubt Wilhelm, wie später auch der hl. Thomas,[4] daß das Weihesakrament, die Buße und die Ehe im Alten Testamente durch entsprechende Sakramente vertreten waren. Gott wollte durch die Menge der Sakramente und Opfer das jüdische Volk vom Götzendienste fernhalten und gleichzeitig seinen Übermut und seine Hartherzigkeit bestrafen. Auch der Charakter des Alten Bundes als Zeit der Vorbereitung auf die Wahrheit brachte schon eine Vielheit von Sakramenten naturgemäß mit sich.[5] Ein Mittel, die Zahl der alttestamentlichen Sakramente festzustellen, wäre die Aufzählung der Tugenden Christi, denn die Sakramente des Alten Bundes waren Sinnbilder der Tugenden des kommenden Erlösers.[6]

---

[1] Summa aurea f. 243 b.
[2] Ibid.
[3] Ibid. f. 243 c.
[4] Commentum in lib. IV Sent. d. 8 q. 1 a. 2 quaestiuncula 3.
[5] Summa aurea f. 244 b. [6] Ibid.

Bezüglich des Aufhörens der Sakramente des Alten Testamentes verweist Wilhelm auf Hebr. 10, 1: „Umbram enim habens lex futurorum bonorum". Alle jene Sakramente waren ja nur Vorbilder, gleichsam Schatten der zukünftigen Wahrheit und Heiligkeit. Sie mußten daher aufhören, als Christus, die Wahrheit und das Leben, in die Welt kam.[1]

Sehr eingehend wird dann zum Schlusse die Beschneidung behandelt. Sie ist eigentlich das Sakrament des Alten Bundes, weil ihr auch, besonders seit Ambrosius, Augustinus und Gregor I.[2] rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird. Sie war dem jüdischen Volke gegeben als Heilmittel gegen die Erbsünde[3] und mußte daher sicher, ex opere operato oder, wie Wilhelm sagt, ex vi sua wirken. Die Annahme einer Wirkung ex opere operantis würde besonders bei Kindern schwierig sein, und diese Erwägung dürfte auch wohl der Grund sein, weshalb Wilhelm die Durchführung seiner Lehre von der Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente (ex opere operantis) auf die Beschneidung nicht gelungen ist. Erst der hl. Thomas hat diese vollzogen.[4] Wilhelm stellt die Wirksamkeit der Beschneidung derjenigen des subjektiven Glaubensaktes direkt als eine sicherere gegenüber.[5]

Die Beschneidung wird definiert als ein Brandmal, ein Kennzeichen oder ein Charakter im Fleische, wodurch das beschnittene Volk vom unbeschnittenen unterschieden wurde. Der Seele wurde kein Charakter eingeprägt.[6] Betreffs der Wirkung der Beschneidung nimmt Wilhelm einen von der allgemeinen Meinung etwas abweichenden Standpunkt ein. Während man allgemein der Ansicht war, daß die Beschneidung an sich nur die Tilgung der Erbsünde bewirke,[7] sagt Wilhelm, die Sündenvergebung sei ja nur die negative Seite der

[1] Summa aurea f. 244 c.

[2] Gregorius Magnus, Moralium lib. 4 cap. 3 (Migne 75, 635). Augustinus, De anima l. 2 c. 11 n. 15 (Migne 44, 504).

[3] Summa aurea f. 245 d.

[4] Summa theologica III, 70, 4.

[5] Summa aurea f. 245 d.

[6] Ibid. 246 a.

[7] Alexander Halensis, Summa l. 4 q. 7 m. 7 a. 3; Bonaventura, Sent. l. 4 d. 4 p. 2 q. 2 (Opera t. 4, 114); Thomas, S. th. III, 70, 4.

Gnadenerteilung. Daher erteile auch die Beschneidung ex vi sua Gnade, weil eben ohne Gnade keine Sündenvergebung eintrete. Allerdings habe diese Gnade an sich nur negative Wirkungen, aber ratione consecutionis seien hierdurch auch die positiven Gnadenwirkungen erteilt, wie auch im hl. Altarssakramente das Blut Christi nicht vi verborum, sondern ratione consecutionis unter der Gestalt des Brotes zugegen sei.[1] Für das Aufhören der Beschneidung wird wieder auf die Ankunft des Erlösers als das Eintreten der Wahrheit verwiesen.[2]

§ 4. Das äußere Zeichen; Materie und Form.

Die äußere Zusammensetzung des Sakramentes aus einer „Sache" und dem sakramentalen „Worte" hatte schon Augustinus klar gelehrt: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.[3] Mit Berufung auf diese und andere Worte des für die ganze Scholastik so einflußreichen Kirchenvaters sagt dann auch der Lombarde: „Zum Wesen dieses Sakramentes (der Taufe) gehört das Wort und das Element". Dann behandelt er in besonderer Frage „die Form der Taufe", nämlich die Worte, die bei der Abwaschung gesprochen werden.[4]

„Freilich bedeutet in älterer Zeit forma gewöhnlich den ganzen Ritus der Sakramentenspendung, eine Redeweise, welche auch noch das Tridentinum gebraucht."[5] Auch bei Wilhelm von Auxerre findet sich der Ausdruck Form noch in diesem Sinne.[6] So heißt es z. B. bei der

---

[1] Summa aurea f. 246 a.

[2] Ib. 246 c.

[3] In Ioannem tr. 80, 3 (Migne 35, 1840).

[4] Sent. l. 4 d. 3. p. 1 q. 1 s.

[5] Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 482.

[6] Ja sogar das äußere Zeichen ohne die Worte wird von Wilhelm noch an einige Stellen Form genannt, allerdings jedesmal mit Hinzufügung der Ausdrücke Brot und Wein. So spricht er z. B. bei der Eucharistie von der forma panis, der forma vini, der fractio formae (257 c). Hier wird der Ausdruck Form gebraucht im Sinne von „Gestalt, Figur", wie schon Alanus de Insulis in seinen Distinctiones erklärt: Forma proprie idem est, quod figura, scilicet illa proprietas, quae consideratur secundum dispositionem lineamentorum. (Migne, 210, 796).

Taufe,[1] zur Form dieses Sakramentes gehöre ein Dreifaches, nämlich die Form der Worte, die Absicht zu taufen und das Element des Wassers. Dieses ist die materia baptismi. Wenn an dieser Stelle auch der erste Ausdruck „Form der Taufe" wohl noch den ganzen äußeren Ritus bezeichnet, so kann man doch in der Gegenüberstellung der Termini: forma verborum und materia baptismi den Ansatz zu der aristotelischen Sprachweise erblicken. In der Tat spricht sich Wilhelm bei der Behandlung der letzten Ölung über diesen Punkt genauer aus: Wie nämlich zum Wesen der Taufe ein Dreifaches erforderlich ist, die Materie, die Form der Worte und die Absicht zu taufen, und in ähnlicher Weise zum Wesen des Sakramentes der Eucharistie die Materie, Brot und Wein, die Form der Worte und der ordo sacerdotalis, so gehören auch zum Wesen der letzten Ölung drei Stücke, die priesterliche Weihe, das Gebet des Glaubens und die Materie, nämlich Öl, das vom Bischof geweiht ist.[2] So ist also das Gebet des Glaubens als die forma verborum ein Wesensbestandteil des Sakramentes, wenn es auch weder die Salbung selbst noch ein Teil derselben ist. Durch das Gebet des Glaubens, die Form der Worte wird die Tätigkeit der Salbung erst zu einem sakramentalen Zeichen, erhält diese ihre bezeichnende und bewirkende Kraft.[3]

Die forma verborum ist also der bestimmende, formierende Teil, die Sache, die äußere Handlung der allgemeine, unbestimmte Teil. Die aristotelische Auffassung von Materie und Form als physischen Wesensbestandteilen der Körper

---

[1] Summa aurea f. 252 c: Tertio queritur de forma baptismi, ad quam exiguntur tria, scilicet forma verborum, et intentio baptizandi et elementum aquae. In diesem Teile, der überschrieben ist De forma baptismi, handelt Wilhelm über die Taufformel: circa formam istam multiplex est quaestio; prima est de subtractione, secunda de additione, tertia de ipsa forma totali, quarta de corruptione. Der folgende Teil ist betitelt: De materia baptismi.

[2] Summa aurea f. 283 d.

[3] Ibidem: Non est autem ipsa oratio ipsa unctio vel pars eius, sed hoc modo dicitur esse de essentia, quia per ipsam habet unctio, quod sit sacramentum, i. e., quod similitudinem eius gerat, quod figurat, et causa existat.

ist daher klar zu erkennen.[1] Die Schwierigkeit, diese Ausdrücke auch auf ein moralisches Ganzes, wie es uns ja im Sakramente vorliegt, anzuwenden, scheint Wilhelm also wohl erkannt und überwunden zu haben, wenn sich auch die konsequente Durchführung der Termini auf alle Sakramente wohl zum ersten Male bei Thomas finden dürfte, „vor allem die Durchführung beim Bußsakramente, wo sie ja wegen der Eigenartigkeit und der Verschiedenheit von den übrigen Sakramenten sowie wegen der Verschiedenheit der Ansichten über das Eintreten der Wirkungen bzw. über die Ausdehnung der Schlüsselgewalt besonders schwierig war".[2]

So kam es, daß Wilhelm von Auxerre allgemein das Verdienst zuerkannt wurde, die Bezeichnung „Materie und Form" in den theologischen Sprachgebrauch, besonders in die Terminologie der Sakramentenlehre eingeführt zu haben.[3] Seine große Kenntnis der aristotelischen Philosophie machte ihn hierfür ja auch besonders geeignet. In jüngster Zeit aber will Gillmann dieses Verdienst dem Stephan Langton († 1228) zusprechen.[4]

Von nun an finden wir den Gebrauch, die Zusammensetzung der Sakramente aus der äußeren Sache bzw. Handlung und dem hinzukommenden Worte mit der Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Materie und Form zu vergleichen und dementsprechend bei den Sakramenten

---

[1] Vgl. hierzu: Schmöller, Die scholastische Lehre von Materie und Form, Passau 1903, S. 1—21.

[2] Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, S. 35.

[3] Bertieri, De sacramentis, Vindobonae 1774, lib. 1 cap. 6: Communis est Doctorum sententia, Sacramenta rebus et verbis componi, quorum partem primam materiam, alteram formam nuncupant vocabulis ex Aristotelica Philosophia acceptis, totique venerandae antiquitati ignotis. Guilielmus enim Altisiodorensis circa annum 1215 Sacramentorum partes materiam et formam appellare incepit. Similem quippe dicendi modum invenire non est in Petro Lombardo sive Magistro sententiarum, in Lanfranco, Guitmondo, Anselmo, Ivone, Bernardo, Abaillardo, Hugone a S. Victore, multominus apud veteres Graecos. Vgl. auch Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, 481, Bartmann, Dogmatik², 634.

[4] Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913, S. 11 A.

die Sache und äußere Handlung als die Materie, das Wort aber als die Form derselben zu bezeichnen, in der Theologie allgemein. Der hl. Thomas, bei dem wir viele Anknüpfungspunkte an unsern Theologen finden, hat diesen Gedanken öfters ausgesprochen: „in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae.[1] Der Ausdruck „Materie und Form" ist dann auch in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen und in der Bulle Martins V. „Inter cunctas" (Denz. 566), im Decretum pro Armenis (Denz. 590) und ebenso im Tridentinum (Sess. XIV cap. 2, Denz. 895 f.) angewandt. Auf diese Weise hat die Ausdrucksform auch die kirchliche Gutheißung und Approbation gefunden.

§ 5. Die Wirksamkeit der heiligen Sakramente.

Mit dem durch die richtige Anwendung von Materie und Form gesetzten äußeren Zeichen ist die innere Gnade durch Kausalnexus verbunden. Wilhelm von Auxerre betont dieses gleich bei der Begriffsbestimmung des Sakramentes. Eben weil die sakramentale Kausalität in der Definition des hl. Augustinus nicht hervorgehoben ist, hält er diese für unzureichend und fügt ihr nach dem Vorgange des Lombarden[2] einen Zusatz bei: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ita ut eius similitudinem gerat et causa existat.[3] Dieser Begriff wird dann nicht nur auf die Sakramente des Neuen Bundes angewandt, sondern auch auf die alttestamentlichen. Nur die Wirkungsweise ist bei beiden verschieden: diese rechtfertigen ex opere operantis, jene ex opere operato. Die Sakramente des Alten Bundes heiligten durch die Darbringung der Opfergabe, nicht aber durch die Opfergabe selbst. Sie waren Gnadenmittel nur im subjektiven Sinne, nämlich nur insoweit, als die subjektive Tätigkeit in Frage kommt. Diese subjektive Handlung hat aber nur dann eine rechtfertigende Wirkung, wenn sie aus

[1] S. th. III, 60, 7; cf. ib. III, 60, 6.
[2] Sent. l. 4 d. 1.
[3] Summa aurea f. 242 d.

der rechten Seelenverfassung, der Liebe, hervorgeht. Das ist die Wirksamkeit ex opere operantis. Ganz anders ist es mit dem opus operatum. Hier liegt die übernatürliche Wirksamkeit auf der objektiven Seite, die Opfergabe selbst besitzt eine gnadenspendende Kraft.[1]

Wilhelm will also durch den Ausdruck ex opere operato nach dem damaligen Sprachgebrauche[2] die objektive Wirksamkeit der Sakramente betonen und begründet dieselbe mit dem Hinweise auf die justifizierende Wirksamkeit der heiligen Menschheit Christi: ipsa enim caro Christi justificatrix est. In den heiligen Sakramenten lebt die übernatürliche Rechtfertigungskraft Christi fort. Das ist auch der tiefere Grund für die verschiedenartige Wirkweise der Sakramente des Alten und des Neuen Bundes. Wie nämlich die heilige Menschheit Christi eine göttliche rechtfertigende Kraft in sich schloß, so sind jetzt die neutestamentlichen Sakramente Träger dieser wunderbaren Wirksamkeit. Wenn man dann näherhin nach der Art dieser Wirksamkeit fragt, so antwortet Wilhelm, sie geschehe per modum materiae. Man kann nämlich bei der heiligen Menschheit Christi eine zweifache rechtfertigende Tätigkeit unterscheiden. Zunächst eine geistige, durch den Glauben sich vollziehende. Durch den Glauben an die Menschwerdung Christi werde nämlich die Gottesliebe genährt, von der ja die Rechtfertigung abhänge, wie es im Herrenworte heiße: ihr wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat. Die andere justifizierende Wirksamkeit des Fleisches Christi geschieht per modum sacramenti vel per modum materiae. Die heilige Menschheit Christi ist

[1] Ib. 243 a; cf. oben S. 15, Anm. 3.

[2] Vgl. hierzu: v. Schaezler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, S. 1—42. Der Ausdruck opus operatum findet sich in der Sakramentenlehre zuerst bei Petrus von Poities, Sent. l. V c. 6 (Migne 211, 1235): Baptizatio dicitur actio illius, qua baptizat, quae est aliud opus, quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui; ferner bei Innocenz III., De sacro altaris mysterio III, 5 (Migne 217, 844): Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum.

nämlich der Tempel der allerheiligsten Dreifaltigkeit, und daher sind in ihr alle Gnaden enthalten. So ist der Leib Christi gleichsam ein Heilgefäß, angefüllt mit allen Arten geistiger Arzneien, durch die Gott unsere Seele gesund macht.[1]

Den hier vom Leibe Christi ausgesprochenen Vergleich mit einem Arzneigefäße wendet Wilhelm nach dem Beispiele Hugos von St. Victor[2] auch auf die Sakramente überhaupt an. Die Sakramente des Neuen Bundes bringen dem Empfänger geistige Gesundung, sie sind gleichsam geistige Heilmittel, welche die Seele gesund machen.[3]

Um aber in der Betonung der sakramentalen Kausalität nicht zu weit zu gehen und der ausschließlich Gott und seiner Gnade zustehenden Gewalt der Rechtfertigung keinen Abbruch zu tun, wird die einschränkende Bemerkung beigefügt, der Satz: sacramenta iustificant sei eigentlich so eine Art Synekdoche, man sage vom continens aus, was dem contentum zukomme. Es muß heißen: die in den Sakramenten enthaltene Gnade macht gerecht. Daher rechtfertigen die Sakramente nicht als Wirkursachen, sondern als Materialursachen. Gleichwie nämlich zur Heilung des Körpers fünf Faktoren mitwirken, kann man auch bei der Gesundung der Seele einen fünffachen Einfluß unterscheiden. Gott heilt den Körper durch seine höchste Macht, die Arznei durch ihre Wirkung, der Arzt durch seine Vermittelung; die Diät sorgt für die Erhaltung der Gesundheit; aber auch von dem Heilgefäße sagt man gewöhnlich: dieses Glas hat mich gesund gemacht. Ähnlich ist es bei der Rechtfertigung. Gott wirkt sie durch seine auktoritative Gewalt; die Gnade vertreibt wie eine Arznei die Seelenkrankheit; die treue Befolgung der göttlichen Gebote erhält wie die Diät die Gesundheit der Seele; der Priester fungiert als Vermittler; die Sakramente wirken wie Arzneigefäße, denn in ihnen wird die Gnade gegeben.[4]

---

[1] Summa aurea f. 243 b.
[2] De sacr. l. 1 p. 9 c. 4 (Migne 176, 323).
[3] Summa aurea f. 248 c.
[4] Ib. 248 d.

Es könnte nun aber scheinen, als ob durch die in diesem Vergleiche gebrachte Einschränkung die sakramentale Wirksamkeit zu gering angeschlagen würde. Denn das Arzneigefäß hat keine eigene Heilkraft, die Sakramente aber wirken durch ihre eigene von Gott in sie hineingelegte Kraft. Wilhelm antwortet hierauf, der Vergleich treffe dann zu, wenn es nur ein einziges derartiges Gefäß gebe, in dem die Arznei mit Erfolg gereicht werde, wie man auch von einer vis regenerativa aquae sprechen könne, weil die Taufe nur mit Wasser gültig gespendet werde.[1] v. Schaezler sagt zu dieser Stelle bei unseren Theologen: „Gleichwie also das Wasser, als in seiner Art einziger Träger der die Wiedergeburt bewirkenden Kraft, mit Ausschluß jeder andern Flüssigkeit schlechthin für die Ursache der Wiedergeburt erklärt wird, ebenso können die Sakramente bezüglich der Rechtfertigung eine eigentliche Kausalität beanspruchen, weil sie die in ihrer Art einzigen Konduktoren sind, mittelst welcher die gerechtmachende Gnade in die Seelen der einzelnen Menschen gelangt."[2]

Durch diese Darstellung der heiligen Sakramente als Gnadengefäße wird nun zwar sowohl die objektive Stellung der Sakramente im göttlichen Heilsplane gewahrt, als auch ihre Abhängigkeit von der auktoritativen Wirkweise Gottes betont, allein es geht doch nicht an, die Sakramente als Materialursachen der Rechtfertigung zu betrachten. Denn die Gnade ist nicht wie die Arznei im Glase formell in den Sakramenten enthalten, sondern virtuell, insofern die Sakramente durch die göttliche Einsetzung die Kraft haben, die Gnade zu erteilen. Daraus aber folgt, daß die Sakramente zu den Wirkursachen zu zählen sind, wie Suarez in seiner Kritik der Ansicht Wilhelms von Auxerre ausführt.[3]

Dadurch, daß ein Gefäß das einzige ist, in welchem eine bestimmte Medizin erfolgreich gegeben wird, hat es selbst noch keinen besonders wirksamen Einfluß auf die Heilung.

---

[1] Summa aurea f. 248 d.

[2] Die Wirksamkeit der Sakramente, 193.

[3] Commentaria ac disputationes in III partem D. Thomae, Disp. 9 sect. 2 (Opera vol. 20, 151); cf. Sasse, Institutiones theol. I, 77 s.

Wenn Wilhelm seine Meinung dadurch zu begründen sucht, daß man doch allgemein ein solches Gefäß als die Ursache der Heilung bezeichne (sicut dicitur: pixis ista sanavit me), so verläßt er hiermit den Boden der objektiven Realität. Gewiß, man würde dieses sagen können, aber damit ist nicht bewiesen, daß hier nun auch tatsächlich ein kausaler Einfluß vorliege.

Wilhelm scheint also den Begriff der Materialursache in einem anderen Sinne zu verstehen, als er jetzt gebräuchlich ist. Er betont ja sehr stark die objektive Wirksamkeit der Sakramente, die aber mit dem Begriffe der Materialursache, wie wir sie heute verstehen, nicht zu vereinbaren ist. Denn Materialursache ist dasjenige, was dadurch Grund für die Existenz eines anderen ist, daß es ihm sein Sein als Materie mitteilt.

Vielleicht will unser Autor, wenn er sagt, die Sakramente wirkten „per modum materiale, non per modum causae efficientis“,[1] nur die physische Wirksamkeit, die ja an erster Stelle durch die causa efficiens angedeutet wird, ausschließen, und die moralische Wirksamkeit behaupten, eine Vermutung, die auch, wie weiter unten zu zeigen ist, in anderen Stellen der „goldenen Summe“ nahe gelegt wird. Jedenfalls würden auf diese Weise die Schwierigkeiten, die sich sonst aus der Lehre Wilhelms ergeben, unserer Ansicht nach am einfachsten ihre Lösung finden.

Der Grund, weshalb Wilhelm die Sakramente zu den Materialursachen zählt, liegt in der Schwierigkeit, einer geringeren Ursache eine höhere Wirkung zuzuschreiben. Gott allein ist die causa efficiens der Gnade. Das Wasser bei der Taufe, der Leib Christi bei der Eucharistie wirken per modum sacramenti sive materiae.[2]

Etwas genauer geht Wilhelm auf die Wirkungsweise der heiligen Sakramente ein, wenn er zwischen sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum unterscheidet. Schon der hl. Augustinus hatte die sakramentale Gnaden-

[1] Summa aurea f. 257 c.
[2] Ibid. 259 a.

wirkung res sacramenti genannt, und seit Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus hatte die Unterscheidung in der Sakramentenlehre allgemein Eingang gefunden.[1] Der erste Ausdruck, sacramentum tantum, bezeichnet den äußeren Vorgang, die äußere Spendung des Sakramentes. Res et sacramentum ist die Vorwirkung, bei den charakterisierenden Sakramenten der Charakter, bei den übrigen wird in der späteren Zeit der Ausdruck ornatus dafür gebraucht. Diese Vorwirkung wird von dem äußeren Sakramente nicht nur bezeichnet, sondern auch bewirkt und ist dann selbst wieder Zeichen und Ursache der res sacramenti, der eigentlichen Gnadenwirkung.[2]

Wilhelm weist ausdrücklich auf diese Unterscheidung hin bei der Eucharistie[3] und bei der Buße.[4] Hier bemerkt er allerdings, es sei nicht gerade nötig, daß die Vorwirkung, das res et sacramentum, stets von der äußeren Handlung bewirkt werde. So werde bei der Buße die contritio nicht durch die poenitentia exterior, die Beichte und Genugtuung hervorgerufen, sondern hier sei offensichtlich das Umgekehrte der Fall. Auch bei der Eucharistie werde nicht das corpus Christi verum durch einen kausalen Einfluß der forma panis, also des sacramentum tantum, hervorgebracht, wenn auch die letzte Gnadenwirkung des Sakramentes, bei der Buße die Nachlassung der Sünde, bei der Eucharistie die Vereinigung mit dem mystischen Leibe Christi, tatsächlich gewirkt werde.[5]

Die der eigentlichen Gnadenerteilung voraufgehende unmittelbare sakramentale Wirkung, bei der Taufe speziell der Charakter, wird als die ultima, summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae bezeichnet.[6] Wilhelm bringt bei dieser Gelegenheit zur Ver-

---

[1] Vgl. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, S. 12.

[2] Cf. Alexander Halensis, Summa th. IV, 8, 5.

[3] Summa aurea f. 257 c.

[4] Ibid. 264 a.

[5] Ibid.

[6] Ibid. 250 b.

anschaulichung seiner Meinung wiederholt den Vergleich mit der Belebung des menschlichen Embryos. Wie nämlich nach der damals allgemeinen Ansicht der menschliche Fötus allmählich so weit heranreift, bis er zur Eingießung der Geistseele befähigt ist, und wie die letzte und höchste Entwicklungsstufe gleichsam eine Informierung und Erhebung durch die Geistseele verlangt, so ist das res et sacramentum, hier der Taufcharakter, die letzte und höchste Vorbereitung der Seele auf die Erteilung der Gnade, ein Zustand der Seele, der die Eingießung der Gnade mit Notwendigkeit fordert.[1] Die heiligen Sakramente wirken also die Gnade erst mittelbar und zwar durch die Vorwirkung, das res et sacramentum. Diese unmittelbare sakramentale Wirkung, der Charakter bzw. ornatus, setzt den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott und verlangt seiner Natur nach die Mitteilung der sakramentalen Gnade.

In dieser Weise schaffen die Sakramente die Disposition für die Gnade, wirken also, mag man auch bei den nicht charakterisierenden Sakramenten die Vorwirkung ebenso wie den Charakter als einen physischen Effekt bezeichnen, letzthin doch auf moralische Weise. Daher ist auch die Wirksamkeit des Sakramentenspenders bezüglich der Gnade eine moralische: er wirkt dazu mit, daß dem Empfänger von Gott die Gnade gespendet wird.[2] Die gleiche Auffassung von der moralischen Kausalität vertritt Wilhelm in konsequenter Durchführung auch bei der Behandlung der Wirksamkeit Christi als Haupt der Kirche.[3] Daß Wilhelm in Schwierigkeiten gerät, seine Lehre von der sakramentalen Wirkung des res et sacramentum auch auf die Sakramente der Buße und Eucharistie anzuwenden darf uns nicht wundernehmen, „da das Altarssakrament auch als Sakrament unter allen übrigen eine Ausnahmestellung einnimmt“,[4] und

[1] Summa aurea f. 250 b.

[2] Ibid. 280 d.

[3] Summa aurea, lib. 3, tract. 1, cap. 4, q. 1—8. Vgl. hierzu Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 202, 240.

[4] Lehmkuhl, Art. Sakramente im Kirchenlexikon X², (1897) 1503.

bei der Buße die Ansichten über das Eintreten der Wirkungen damals noch recht verschieden waren. Doch scheint wie in anderen Fragen die Meinung Wilhelms auch hier auf Alexander von Hales und Thomas von Aquin von Einfluß gewesen zu sein.[1]

Jedenfalls ist es ein Verdienst Wilhelms von Auxerre, die sakramentale Ursächlichkeit entschieden betont zu haben, so daß es nicht angeht, ihm die Meinung zuzuschreiben, als wirkten die heiligen Sakramente nur deklarierend.[2] Ein großer Vorzug der Sakramentenlehre unseres Theologen ist ferner die innige Verbindung derselben mit der Christologie. Gerade hierdurch bewahrt er seinen Ausführungen eine frische, gesunde, auf realem Boden stehende und sich nicht in spitzfindige Spekulationen verirrende Darstellung.[3]

§ 6. Der Charakter.

Bei den heiligen Sakramenten der Taufe, Firmung und Priesterweihe ist das res et sacramentum der Charakter. Wie schon Duns Scotus bemerkt, ist der Ausdruck Charakter im späteren Sinne dem Lombarden noch nicht bekannt.[4] Das Wort „character" findet sich allerdings in den Sentenzen zweimal,[5] aber an beiden Stellen ist von einem der Seele des Empfängers durch das Sakrament eingeprägten Zeichen nicht die Rede. Auch Alanus de Insulis kennt in seinen „Distinctiones dictionum theologicalium"[6] die spätere Be-

[1] Billot, De ecclesiae sacramentis, 73 ss. Müller, Jos., De sacramentis in genere, 220 ss. Dagegen hat nach Göttler (Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, 20) der hl. Thomas „wohl jene Ornatustheorie überhaupt niemals sich vollkommen angeeignet und darum auch nicht innerlich verarbeitet und bei den einzelnen Sakramenten durchgeführt". Vgl. auch Museler, K., Einiges über die Wirkungsweise der Sakramente (Pastor bonus, Trier 1910—11, 159—162).

[2] Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, 401 f.; B. Sasse, 77 s.

[3] Vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 202.

[4] Reportata Parisiensia l. 4 d. 6 q. 7 § 2.

[5] Sent. IV, 6 und 24.

[6] Migne 210, 737.

deutung noch nicht, wenn er ihr auch bei der Besprechung der Taufe näher kommt.[1] Im selben Sinne, als ein Kennzeichen des christlichen Glaubens, erklärt den Charakter der Papst Innocenz III. in seiner Meßopferbeschreibung[2] und in seiner Instruktion an den Erzbischof Ymbertus von Arles aus dem Jahre 1201.[3] Auch bei den übrigen bis jetzt bekannten Autoren dieser Zeit finden wir den Ausdruck „character" nicht im Sinne der späteren Scholastik, wenn auch die Lehre selbst, daß bei gewissen Sakramenten eine Wiederholung durchaus nicht stattfinden könne und auch sittlich nicht Disponierte das Sakrament (nicht die Gnade) empfangen, nicht erst in dieser Zeit aufkam.[4] Den Ausdruck „character" in seiner späteren Bedeutung hat wohl Wilhelm von Auvergne, der 1228 Bischof von Paris wurde und als solcher 1249 starb, zum ersten Male gebraucht.[5] Er sieht im Charakter eine unpersönliche Gnadengabe, gleichsam eine objektive „Heiligkeit", wie die Weihe einer Kirche, die nicht durch die Sünde, wohl aber, wenigstens beim Ordo, durch den ausdrücklichen Willen der Kirche (Kleriker-Degradation) verloren gehen könne.

Wilhelm von Auxerre handelt über den Charakter besonders bei der Taufe. Er führt die Meinung von Lehrern an, wonach die Taufe etwas Bleibendes sei, nämlich ein der Seele eingeprägtes Merkmal zur Unterscheidung des Getauften vom Ungetauften, wie ja auch die Beschneidung den Juden vom Heiden unterschied.[6] Die Vertreter dieser Ansicht berufen sich auf Johannes Damascenus,[7] der die Taufe als den „Anfang eines neuen geistlichen Lebens, Siegel und Schutz und Erleuchtung" bezeichnete. Hieraus wird dann der Schluß gezogen: also ist die Taufe ein Siegel, also ist

[1] De articulis cath. fidei 4, 5 (Migne 210, 614).

[2] De sacro altaris mysterio 5, 5 (Migne 217, 892).

[3] Denzinger 411.

[4] Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, S. 20—34.

[5] Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Breslau 1911, S. 24 ff.; Brommer a. a. O. 35—48.

[6] Summa aurea f. 249 c.

[7] De fid. orth. IV, 9 (Migne 94, 1122).

sie ein Charakter.[1] Dagegen könnte der Einwurf erhoben werden, der Charakter sei doch etwas Unsichtbares, daher sei auf ihn die bekannte Definition des Sakramentes: visibilis forma invisibilis gratiae nicht anwendbar. Ferner sei ja auch der Charakter kein Zeichen, was doch zu einem Sakramente gehöre. Schließlich habe der Charakter überhaupt keinen Zweck, denn der Mensch könne ihn nicht als Zeichen benutzen, da er ihn nicht wahrzunehmen vermöge, der Engel aber erkenne den Unterschied zwischen dem Getauften und Ungetauften ohne Zeichen. Ja, der Charakter sei eigentlich überhaupt nichts Reelles, da er sich in keiner Kategorie unterbringen lasse. Er könne nur eine Qualität sein, aber unter keine der aristotelischen Qualitäten passe er.[2] Die beiden ersten Einwände gehen auf die sakramentale Bedeutung des Charakters, die beiden letzten richten sich gegen die Annahme eines Charakters überhaupt. Gegenüber dem dritten Einwand hält Wilhelm seine Definition vom Charakter als Unterscheidungszeichen fest: character impressus animae ad distinguendum hominem baptizatum a non baptizato, sicut circumcisio distinguebat Iudaeum a gentili. Schon Johannes Damascenus[3] und der Lombarde[4] hatten die Beschneidung als ein Unterscheidungsmerkmal hingestellt. Wilhelm betont hierbei, daß die Beschneidung ein fleischliches Zeichen sei,[5] wogegen der sakramentale Charakter der Seele eingeprägt werde. Wenn nun auch die Menschen ein solches geistiges Kennzeichen nicht wahrnehmen können wie das fleischliche der Beschneidung, so ist der Charakter doch für die Engel und die Menschen im Jenseits ein nützliches Merkmal. Gott bedarf allerdings eines solchen Zeichens nicht, um zu wissen, wer getauft ist und wer nicht, denn er erkennt alles unmittelbar durch seine Allwissenheit. Die Engel aber und die Menschen in der anderen Welt sehen nicht alles im Spiegel der Ewigkeit, sondern nur

[1] Summa aurea f. 249 d.
[2] Ibid. 249 c.
[3] De fid. orth. IV, 25 (Migne 94, 1211).
[4] Sent. IV, 1, 9.
[5] Summa aurea f. 246 a.

soweit es ihnen von Gott gezeigt wird. Das gilt besonders von allem, was vom freien Willen des Menschen abhängig ist. Darum ist für sie der Charakter ein Erkennungs- und Unterscheidungszeichen.[1] Die Bedeutung eines Zeichens der Würde hat Wilhelm dem Taufcharakter noch nicht beigelegt, wohl aber den Weihecharakter. Durch den letzten Einwurf wird — wohl zum ersten Male in der Scholastik — die Frage aufgeworfen: Was ist denn eigentlich der Charakter? In welche Seinskategorie gehört er? Es steht unserm Theologen fest, daß nur die Qualität in Frage kommen kann. Daher untersucht er nun die einzelnen Arten derselben. Der Charakter ist keine natürliche Potenz, wie es sich von selbst versteht. Auch ist er kein Habitus, denn es gibt nur zwei Arten desselben, den guten und den schlechten. Wäre er ein guter Habitus, dann käme nur entweder die Wissenschaft oder die Tugend in Frage. Erstere aber ist beim Unmündigen, letztere beim Todsünder ausgeschlossen. Erst recht kann der Charakter kein schlechter Habitus sein. Die dritte Art der Qualität, Form und Figur, findet sich nicht an der Seele, sondern nur am Körperlichen. Es bleibt also nur die passio oder passibilis qualitas übrig, unter die sich der Charakter denn auch wirklich einreihen läßt. Wilhelm begründet dieses mit dem Hinweise auf Johannes Damascenus, der die Taufe eine „Erleuchtung der Seele" genannt hatte. Wie nämlich die Erleuchtung und die dadurch hervorgerufene Helligkeit der Luft eine passible Qualität der Luft sei, so sei auch der Charakter eine passible Qualität der Seele, denn er erleuchte die Synderesis, welche ohne ihn nicht so leicht einsehen würde, was zu tun sei und was nicht.[2]

Auch mit den Schwierigkeiten, die man gegen die sakramentale Bedeutung des Charakters vorbrachte, suchte sich Wilhelm auseinanderzusetzen. Wenn man einwende, der Charakter könne als etwas Unsichtbares gar nicht Zeichen der Gnade, also auch nicht res et sacramentum sein, so sei darauf zu antworten: Es ist keineswegs notwendig, daß nun

---

[1] Summa aurea f. 250 a.

[2] Ibid.

alles beim Sakramente, auch der Charakter, das res et sacramentum, ein äußerlich wahrnehmbares Zeichen sei; es genügt, wenn das Sakrament in einem seiner Bestandteile sinnlich wahrgenommen werden kann. So ist ja auch in der heiligen Eucharistie nicht der Leib Christi das äußere Zeichen, sondern die Gestalten von Brot und Wein. Und doch nennt man den Leib Christi das Sakrament.[1] Daher kann man auch den Charakter als Sakrament bezeichnen, denn obschon er nicht sichtbar ist, deutet er doch die Gnade an, ist ein Zeichen der sakramentalen Gnade. Da nun aber das Sakrament die Gnade nicht nur bezeichnet, sondern auch bewirkt, anderseits der Charakter an der bezeichnenden Tätigkeit des Sakramentes teilnimmt, ja geradezu mit dem Sakramente identifiziert wird, so muß er auch an dem kausalen Verhältnis von Sakrament und Gnade teilhaben.

Für die Kausalität des Taufcharakters bringt Wilhelm drei Auktoritäten, die allerdings nicht speziell vom Charakter, sondern von der Taufe im allgemeinen reden. Der hl. Augustinus schreibt: Wie Johannes, so ist auch seine Taufe; wie Christus, so ist auch seine Taufe. Da nun Christus Gott ist, so ist auch seine Taufe göttlich; also vergöttlicht uns die Taufe Christi und zwar durch die Gnade. Also ist die Taufe und, wie Wilhelm weiter schließt, der Charakter, da ja nach ihm das Wesen der Taufe und der Charakter dasselbe sind,[2] die Ursache der Gnade.[3] Als zweite Auktorität führt Wilhelm die bereits genannte Stelle von Johannes Damascenus an: die Taufe ist der Anfang des geistlichen Lebens. Daraus folgert er: also ist die Taufe und mithin der Charakter, der ja die Taufe ist, Ursache der Gnade.[4] An dritter Stelle beruft sich Wilhelm auf Pseudo-Dionysius, der in seiner Schrift über die kirchliche Hierarchie (Wilhelm schreibt: hierarchia humana) im Kapitel über die Taufe[5] schreibe, die Taufe sei ein Prinzip der heiligen Erfüllungen

[1] Summa aurea f. 249 d.
[2] Ibid. 283 b.
[3] Ibid. 250 a.
[4] Ibid 250 b.
[5] C. 2 p. 1 (Migne, P. gr. 3, 391).

der göttlichen Gebote, welches unsere Seele für die göttlichen Worte und heiligen Werke empfänglich und tauglich mache und zur heiligen Ruhe emporführe.[1]

Inwiefern der Charakter Ursache der Gnade sei, führt Wilhelm in Anknüpfung an den Ausspruch des Pseudo-Dionysius näher aus. Der Charakter ist Materialursache, weil er unsere animales habitus zum Empfange der Gnade, oder wie es etwas nachher heißt, zum Empfange des Glaubens und der Liebe empfänglich macht. Denn vor dem Empfange der Gnade sind alle unsere habitus nur animales, und darum können wir uns nicht über uns selbst erheben und auch Gott nicht mehr lieben als uns selbst. Der Taufcharakter muß uns erst eingeprägt werden, um uns zu informieren und vorzubereiten auf die göttlichen Worte und die heiligen Handlungen. Weil er aber in dieser Weise wirksam ist, so muß er Materialursache der Gnade sein.[2] Zur Erläuterung führt Wilhelm zwei Bilder an. Zunächst vergleicht er die sakramentale Gnadenwirkung mit der Belebung des menschlichen Embryos. Wie bei diesem die Eingießung der Seele nach mittelalterlicher Auffassung notwendig ist, sobald derselbe vollständig organisiert ist, so wird auch die Gnade notwendig gespendet, sobald die Seele durch den Charakter, die letzte und höchste Vorbereitung für die Eingießung der Gnade, disponiert ist.[3] Das zweite Bild entnimmt Wilhelm der Apokalypse (15, 2), wo der Apostel von einem gläsernen Meere spricht. In der Taufe wird der Teufel und alle seine Werke gleichsam in ein Meer versenkt, wie Pharao mit seinem ganzen Heere in den Fluten des Roten Meeres unterging. Warum aber vergleicht Wilhelm die Taufe mit einem „gläsernen" Meere? Das Glas ist infolge seiner Durchsichtigkeit die nächste Materialursache dafür, daß die Sonnenstrahlen es durchdringen; in ähnlicher Weise bewirkt der Charakter, daß die Seele von der wahren Sonne, der Gnade, durchleuchtet und durchstrahlt wird. Wie ferner das Glas, wenn es befleckt ist, trotz seiner Durchsichtigkeit nicht vom

[1] Summa aurea f. 250 b.
[2] Ibid.
[3] Ibid. 250 b u. 254 b.

Lichte durchdrungen werden kann, so verhindert die Sündenmakel die Erleuchtung der Seele durch die Gnade. Wird dagegen die Sünde beseitigt, so empfängt die Seele sofort die Gnade, wie auch die Sonnenstrahlen das Glas durchdringen, sobald es vom Schmutze gereinigt ist.[1]

So ist der Charakter die Materialursache der Gnade. Die mit ihm gekennzeichnete und geschmückte Seele hat eine Bürgschaft, ein Unterpfand für die Eingießung der Gnade, wie das sigillum episcopi einem Kleriker die Gewißheit gibt, daß er die Pfründe erhalten wird.[2] Man kann sogar den Charakter als die unmittelbare und natürliche Materialursache der Gnade bezeichnen. Daraus ergibt sich nämlich noch keineswegs, daß er nun auch eine causa necessaria, eine notwendig wirkende Ursache der Gnade sei, daß also, wer immer den Taufcharakter trage, im Stande der Gnade sei.[3] Unmittelbare Ursache kann man den Charakter deshalb nennen, weil er die Gnadenwirkung unmittelbar hervorruft, wenn auch Gott mittelbar durch die Taufe wirkt.[4] Bezüglich der weiteren Benennung als natürliche Ursache unterscheidet Wilhelm hier genau „Natur" als Prinzip der Tätigkeit (principium motus et quietis — principium operationis) von der „Natur" als dem Prinzip der spezifischen Seinsart (uniuscuiusque rei specifica differentia — principium specificationis). Der Charakter, sagt zu diesen Ausführungen Wilhelms v. Schaezler (S. 297 f.), „constituirt nicht die neue Natur, sofern der Begriff der letzteren eine Produktivität in sich schließt. Deshalb ist er auch nicht causa effectiva oder

[1] Summa aurea f. 250 b.

[2] Ibid. 250 a.

[3] Ibid. 250 b: Quomodo dicitur ergo, quod character est causa materialis immediata gratiae et naturalis? Non secundum quod natura dicitur per se principium motus et quietis, sed secundum, quod natura dicitur uniuscuiusque rei specifica differentia. Fides enim quosdam effectus habet naturales, sc. quod facit dignum vita aeterna, quosdam facit filios Dei, et quosdam voluntarios, sc. quantum ad opera meritoria. Dicimus ergo, quod non valet haec argumentatio: character baptismalis est causa immediata naturalis gratiae, ergo est necessaria. Deberet addi: et est effectiva nec est impedimentum in susceptivo. Unde fit ab insufficienti divisione et est fallatia consequentis.

[4] Ibidem.

necessaria gratiae. Sein Geschäft ist die Spezifikation. Der Charakter determiniert die Spezies des neuen Lebens und gibt ihm die Signatur der Übernatur. Er ist das spezifisch heiligende Element, aber auch wieder das Natürliche am Übernatürlichen. Daß die Gläubigen des ewigen Lebens würdig sind, ist insofern eine natürliche Wirkung des Glaubens, als sie durch die Spezies selbst, zu welcher der Charakter die Gläubigen erhebt, gegeben ist. Von der spezifischen und objektiven Heiligkeit, deren Grundlage der Charakter ist, muß die subjektive, das eigentlich Verdienstliche, wohl unterschieden werden". Brommer bemerkt (S. 61 f.) zu der Stelle: „Die Gnade ist nicht ein Produkt des Charakters. Wenn darum der Charakter auch von Wilhelm als ‚natürliche Ursache' der Gnade gefaßt wird, so will unser Autor den Ausdruck ‚Natur, natürlich' nicht als Tätigkeitsprinzip verstanden wissen, so daß also der Charakter durch eine Tätigkeit die Gnade hervorbringt, ‚bewirkt'. Vielmehr will unser Autor sagen: Die Seele wird durch den Charakter in eine höhere Spezies versetzt, sie wird — nicht subjektiv (das soll der Ausdruck natürliche Ursache im Gegensatz zur causa voluntaria ausschließen), wohl aber — ‚objektiv heilig', so daß bei diesem übernatürlichen Zustand der charakterisierten Seele die Eingießung der Gnade, obwohl in sich selbst durchaus übernatürlich, doch gewissermaßen etwas Naturgemäßes, der Natur des Charakters Entsprechendes ist". Demnach läßt sich der Text selbst, der keineswegs klar und leichtverständlich ist, folgendermaßen erklären: Wilhelm versteht unter causa naturalis diejenige Kausalität, welche dem spezifischen Sein des Dinges entspricht — mag dasselbe auf natürlichem, oder auf übernatürlichem Gebiete liegen —, die dann aber entweder eine unbedingte, oder aber auch eine von den Qualitäten des susceptivum bedingte sein kann. Darum sagt er, der Schluß von der causa naturalis auf die causa necessaria sei ein Fehlschluß (est fallatia consequentis) wegen der insufficientia divisionis, indem die causa naturalis nicht eine univoke ist, sondern dividiert werden muß 1. in eine solche, die in der Natur des Dinges begründet und aus sich

unbedingt ist, und 2. in eine solche, die zwar ebenfalls in der Natur begründet, aber bezüglich des Eintrittes der Wirkung, also effektiv von den Qualitäten des susceptivum bedingt ist. Es hätte also, damit die Schlußfolgerung von der causa naturalis auf die causa necessaria stringent sei, in dieser Weise unterschieden werden müssen, und dann hätte sich gezeigt, daß der Charakter zur zweiten Art der natürlichen Ursachen zu zählen sei, d. h. daß er in seiner effektiven Wirkung von den Qualitäten des susceptivum, also hier von dem freien Willen des Charakterisierten abhängig ist und darum nicht effektiv notwendig wirkend sein muß. — Die sich an diese Ausführungen Wilhelms über die Wirkungsweise des Charakters anschließende nähere Erläuterung bietet bezüglich des Textes große Schwierigkeiten, ist aber auch für die vorliegende dogmatische Lehre nicht von wesentlicher Bedeutung, so daß wir sie, bis durch die Handschriftenforschung Klarheit in den Wortlaut gebracht ist, übergehen.

Die Tätigkeit des Charakters ist also effektiv, d. h. bezüglich des Eintrittes ihrer Wirkung an gewisse Bedingungen seitens des susceptivum geknüpft, die Gnadenwirkungen können durch ein impedimentum in susceptivo von der Seele ferngehalten, also durch mangelhafte Disposition des Empfängers verhindert bzw. durch Sünde wieder vertrieben werden. Auf der anderen Seite aber bleibt der Charakter selbst hiervon vollständig unberührt. Er ist für ewig der Seele eingeprägt und kann durch nichts ausgelöscht werden. Dieses ist auch der bedeutendste Grund, weshalb die Taufe nicht wiederholt werden kann: ne iniuria fiat baptismo. Der Charakter bleibt im Häretiker und sogar im Verdammten in der Hölle. Wie der Sonnenstrahl nicht befleckt wird, mag der Ort, wohin immer er fällt, noch so unrein und abscheulich sein, so bleibt auch der Charakter unberührt von der Sünde des Menschen.[1]

Wenn auch die Behandlung des Firmcharakters und noch mehr die des Weihecharakters im Verhältnisse zum

[1] Summa aurea f. 255 d.

Taufcharakter weit weniger ausführlich ist, so widmet Wilhelm dem ersteren doch ein eigenes Kapitel: Utrum detur character in confirmatione. Er beantwortet diese Frage mit ja. Denn die rein äußerliche Stirnsalbung hört auf zu sein, das Sakrament aber dauert fort, und außerdem darf das Sakrament der Firmung nicht, wie z. B. die hl. Eucharistie und Buße, wiederholt werden, was nur auf den Charakter zurückzuführen ist.[1] Es gibt also einen Firmcharakter. Sofort erhebt sich da die Frage: Was ist dieser Charakter denn eigentlich? Welche Bedeutung hat er im Sakramente? Für welche innere Gnadenwirkung ist er das Zeichen? Nach der allgemeinen Ansicht der Theologen der damaligen Zeit ist dieses eine gewisse „Tapferkeit und Geschicklichkeit zum Kampfe".[2] Hier macht Wilhelm den Einwurf: Der Firmcharakter bezeichnet im Grunde doch dasselbe wie der Taufcharakter. Denn mag man die strenuitas et habilitas ad pugnandum als Tugend oder als Disposition zur Tugend auffassen, die Bezeichnung des Charakters ist bei beiden Sakramenten dieselbe. Also ist ein Charakter überflüssig. Wie nämlich die res, die eigentliche Gnadenwirkung der Firmung zu der der Taufe sich verhält, in demselben Verhältnisse müssen auch ihre beiderseitigen Vorwirkungen, das res et sacramentum, zueinander stehen. In der Firmung wird nun aber keine eigentlich neue Gnade erteilt, sondern nur die Taufgnade gestärkt und befestigt, wie es schon der Name des Sakramentes besagt. Also gibt es auch in der Firmung keinen neuen Charakter, sondern der Taufcharakter erfährt nur eine Stärkung.[3] Wilhelm gibt dieses zu, jedoch mit der vorsichtigen Bemerkung: sine praeiudicio melioris sententiae. Es erhebt sich ihm nämlich sofort die Schwierigkeit: Wenn der Charakter und die Gnadenwirkung bei beiden Sakramenten im Wesen gleich sind, dann ist die Firmung überhaupt kein eigenes Sakrament mehr, sondern sie ist ein Sakramentale wie die Zeremonien bei der Taufe. Man muß also an der Verschiedenheit der beiden Charaktere

[1] Summa aurea f. 256 c.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

festhalten, wenigstens eine Verschiedenheit secundum rationem annehmen. Denn Sakramentale der Taufe ist doch nur dasjenige, was irgendeinen Vorgang bei der Taufe versinnbildet. Es gibt nun aber in der Taufe gar keine Befestigung und Stärkung der Gnade, da diese ja erstmalig gespendet wird. Daher kann auch der Firmcharakter nicht als Taufsakramentale bezeichnet werden. Außerdem sind die beiden Sakramente auch in der Materie und den Empfängern verschieden.[1] Trotz dieser Ausführungen betont Wilhelm wieder die Identität des Tauf- und Firmcharakters bei der Behandlung der letzten Ölung. Wegen der Ähnlichkeit, welche die letzte Ölung durch die Salbung mit der Taufe und Firmung habe, scheine auch sie einen Charakter zu verleihen. In der Tat werde von vielen Theologen angenommen, daß dieser Charakter das Wesen der letzten Ölung ausmache, wie ja auch feststehe, daß in der Taufe ein Charakter eingeprägt werde und der Taufe wesentlich sei. Doch sei die Annahme eines Charakters bei der letzten Ölung schon deshalb unmöglich, weil dieses Sakrament öfter empfangen werden könne, was bei einem charakterisierenden Sakramente ausgeschlossen wäre.[2] Wilhelm fügt noch zwei andere Gründe an, weshalb die letzte Ölung der Seele keinen Charakter einpräge. Zunächst sei dieses Sakrament zur Ergänzung der Buße eingesetzt und erteile daher ebensowenig wie diese einen Charakter. Sodann gibt es nach der Ansicht unseres Theologen überhaupt nur einen zweifachen Charakter, nämlich einen Charakter der Unterscheidung und einen der Auszeichnung. Der character discretionis wird in der Taufe gegeben. Durch ihn werden die Gläubigen von den Ungläubigen unterschieden. Der character excellentiae wird im Weihesakramente den Dienern der Kirche eingeprägt, wodurch sich diese dann vor anderen auszeichnen. Aber weder das eine, noch das andere trifft bei der Ölung zu, da das Unterscheidungsmerkmal der Christen schon vorhanden ist und von einer excellentia hier keine Rede sein kann.[3]

---

[1] Summa aurea f. 256 c. [2] Ibid. 283 b. [3] Ibid. 283 c.

Vom Weihecharakter sagt Wilhelm also ausdrücklich, daß er vom Taufcharakter wesentlich verschieden sei, also nicht eine bloße Verstärkung desselben bedeute wie der Firmcharakter. Seine sakramentale Stellung aber sei ähnlich der des Taufcharakters. Wie in der Taufe durch die äußere Handlung und durch den Charakter die innere Gnadenwirkung bezeichnet werde, so sei auch beim Ordo etwas Äußeres, die Darreichung der Schlüssel, ein Buch oder eine Salbung, das Zeichen dessen, was das Sakrament innerlich wirkt. Daher könnten auch die bei der Taufe besprochenen Fragen hier behandelt werden.[1]

Die Ausführungen Wilhelms über den Firm- und Weihecharakter sind also verhältnismäßig recht kurz. „Weil man im allgemeinen über Firmung und Ordo nicht viel dogmatisches Material hatte und speziell über den äußeren Ritus (sacramentum) und die letzte Wirkung (res) vielfach im Unklaren war, darum wußte man auch über den Charakter dieser beiden Sakramente nicht viel zu sagen. Der genaueren Bestimmung des Charakters mußte die genauere Bestimmung der beiden anderen Sakramentsteile, namentlich der res sacramenti vorausgehen. Der Charakter ist ja Zeichen dieser res. Seine Aufgabe vor allem ist es, die Gnade sakramental zu bezeichnen, deren Materialursache zu sein, die Seele für die Gnade zu disponieren. Diese Seite am Charakter betont und zu erklären versucht zu haben, dürfte das Hauptverdienst Wilhelms von Auxerre für unser Lehrstück ausmachen."[2]

§ 7. Spender und Empfänger der heiligen Sakramente.

Das Zustandekommen eines Sakramentes ist außer anderem auch abhängig von dem Spender, der Materie und Form zu einem moralischen Ganzen einigt. Der Hauptspender der Sakramente ist und bleibt Gott.[3] Er hat die

[1] Summa aurea f. 284 a.

[2] Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, S. 69.

[3] Summa aurea f. 248 d.

potestas primae auctoritatis, die er keinem Geschöpfe mitteilen kann, wie er ja auch kein Geschöpf zum Gott machen kann. Nur Christus konnte diese Gewalt besitzen, da er eine göttliche Person ist.[1] Aber auch abgesehen von dieser potestas primae auctoritatis (der Gewalt, die Gnade unmittelbar zu wirken) besaß Christus als Mensch noch die potestas excellentiae (die Macht, Sakramente einzusetzen), die potestas invocationis (die Gewalt, im eigenen Namen Sakramente zu spenden) und die potestas cooperationis (die Gewalt, als Minister die sakramentale Gnade zu erteilen, aber durch physische und direkte Mitwirkung). Es fragt sich nun, ob Christus seine ganze Gewalt auf den menschlichen Spender der Sakramente übertragen konnte. Der Lombarde[2] hatte von der potestas cooperationis, also von der Gewalt, direkt und physisch zur Hervorbringung der Gnade und zur Nachlassung der Sünde mitzuwirken, behauptet, Gott habe diese Gewalt den Menschen mitteilen können, aber er habe es nicht getan. Auch der Magister gibt zu, daß es sich nur um eine geschaffene Macht handeln kann. Überhaupt ist er seiner Sache nicht recht sicher, wie er zum Schlusse bemerkt. Viele Anhänger scheint er auch in dieser Lehre nicht gefunden zu haben, denn Wilhelm spricht nur von einigen, die sich zu ihr bekannten, und in einer Notiz des Heinrich von Gorichem zu der Stelle beim Lombarden (4 d. 5 q. 3) heißt es: Hic magister communiter non tenetur a doctoribus.

Wilhelm lehnt die Möglichkeit der Mitteilung dieser potestas cooperationis an den menschlichen Spender aus einer ganzen Reihe von Gründen ab. Zunächst sei die Rechtfertigung eines Sünders ein weit größeres Werk als die Erschaffung des Himmels und der Erde. Gott habe also eher seine Schöpfungsmacht dem Menschen übertragen können, als die Gewalt, direkt die Gnade zu wirken. Nun sei aber die Schöpfermacht eine wesentliche Eigenschaft Gottes, die Gott dem Menschen nicht übertragen könne, ohne ihn zum Gott zu machen. Noch viel weniger also

[1] Summa aurea f. 250 d.

[2] Sent. lib. 4 d. 5 q. 3.

könne die Rechtfertigungsgewalt einem bloßen Menschen mitgeteilt werden.[1] Hiergegen lasse sich auch nicht einwenden, Gott könne ja dem Menschen, der die Fähigkeit alles zu erkennen besitze, die Allwissenheit mitteilen, wie er es bei der Menschheit Christi wirklich getan habe; also sei dieses auch mit der Allmacht möglich. Wilhelm antwortet, es verhalte sich mit der Allmacht doch anders. Diese sei eine dem göttlichen Wesen zukommende, ihm eigentümliche Eigenschaft, was man von der Allwissenheit nicht sagen könne, da ja auch der geschaffene Geist zur Erkenntnis aller Dinge, selbst zur Erkenntnis Gottes befähigt sei, und diese Erkenntnis auch einen Teil der himmlischen Seligkeit ausmache.[2] Außerdem würde, wenn Gott einem bloßen Menschen die Macht der unmittelbaren Gnadenwirkung übertragen hätte, das Ungeziemende sich ergeben, daß die Menschen auf ihresgleichen, auf bloße Menschen, ihre ewige Hoffnung setzten.[3] Auch die Einheit der Kirche würde durch die Mitteilung einer solchen Gewalt an die Menschen Schaden leiden.[4] Die Menschen würden nämlich, wie der hl. Augustinus sagt, ihre Hoffnung auf ihresgleichen setzen anstatt auf Gott, unsere einzige Hoffnung und Zuversicht. Hiergegen könne man nicht geltend machen, Gott habe doch selbst bewirkt, daß der eine Priester besser predige und die heilige Messe feiere, als ein anderer, und somit habe Gott wohl auch gewollt, daß der eine besser die heiligen Sakramente spende, als ein anderer, daß die Menschen auf jenen besseren Spender, also auf einen Menschen ihre Hoffnung setzten. Auf diese Einrede sei zu sagen: Die Voraussetzung treffe nicht zu, Gott habe keinen Priester bezüglich der sakramentalen Wirksamkeit bevorzugt. Was

[1] Summa aurea f. 251 a.

[2] Ibid. Diese Darstellung Wilhelms, die sich auf den Unterschied zwischen Allmacht und Allwissenheit gründet, ist offenbar unzutreffend, da einerseits beide Eigenschaften als göttliche Attribute gleich unmitteilbar sind, anderseits der Verstand dieselben Schwierigkeiten für die Aufnahme der Allwissenheit bietet, wie der Wille für die Allmacht. Auch Christus ist als Mensch nicht schlechthin allwissend, wie Wilhelm anzunehmen scheint.

[3] Summa aurea f. 251 a.

[4] Ibid. 252 b.

in dem Einwande hervorgehoben werde, beziehe sich auf Äußerlichkeiten, auf das Aussprechen der Worte, die Vorbereitung der Handlungen und Ähnliches. Die sakramentale Wirkung bleibe davon unbeeinflußt. So könne man wohl in diesem äußeren Sinne sagen, der eine Priester taufe besser, als der andere, indem jener eben genauer die Worte ausspreche, sorgfältiger die Salbungen und die anderen äußeren Handlungen vornehme. Dagegen sei die Gnadenspendung, die sakramentale Kraft der Taufe bei allen Spendern dieselbe.

Hätte Gott einzelnen Menschen die Vollmacht verliehen, die Sakramente wirksamer zu spenden, als andere, dann wäre nach der Meinung Wilhelms dadurch eine Quelle der Uneinigkeit und Zwietracht in der Kirche gegeben. Denn jeder Gläubige würde natürlich den Priester aufsuchen, den er für den besseren Sakramentenspender hielte. Auf diese Weise wäre der Hader unvermeidlich, die Einheit der Kirche stark gefährdet. Ja, schließlich würde es, wie schon der hl. Augustinus sage, soviel Taufen geben wie Täufer. Dieses tot baptismi, quot baptistae sei nicht numerisch zu verstehen, es bezeichne nicht lediglich die Anzahl der einzelnen Taufen und Täufer. Es sei aber auch nicht nur spezifisch gefaßt, so daß dadurch nur die Verschiedenheit der Taufarten angegeben werde. Denn einerseits könne eine nur in numero verschiedene Mehrheit von Spendern, die sich in ihrer Stellung zum Sakramente, als ministri und cooperatores Dei alle gleich seien, keine spezifische Verschiedenheit der Taufe bewirken, anderseits lasse überhaupt ihre untergeordnete Stellung bei der Hervorbringung der sakramentalen Gnade, da sie ja nur Werkzeuge Gottes als des auctor principalis gratiae oder, wie Wilhelm an einer anderen Stelle (284a, cf. f. 255 b) sagt, Kanäle der Gnade seien, eine solche, die Art der Gnadenwirkung berührende Tätigkeit gar nicht zu. Man könne höchstens eine accidentelle Verschiedenheit der Wirkungen zugeben, so daß unter strenger Wahrung der spezifischen Einheit der Taufe von einer graduellen Verschiedenheit, von einer besseren und weniger guten Taufe die Rede sein könne, ähnlich wie es auch in dem Glauben

Gradunterschiede gebe, ohne daß die Einheit des Glaubens dadurch zerstört werde. Aber selbst eine solche accidentelle Verschiedenheit der sakramentalen Wirkung glaubt Wilhelm nicht annehmen zu dürfen, da auch durch sie zwar nicht die Einheit der Taufe, wohl aber die Einheit der Kirche großen Schaden leide. Es würden sich Parteien bilden, wie dieses schon in Korinth geschehen sei (I. Cor. 1.).

Wilhelm betont allerdings schließlich noch einmal, daß selbst dann, wenn Gott dem Menschen einen solchen accidentellen Einfluß auf die Gnadenwirkung gegeben hätte, der Spender immer noch lediglich der minister baptismi bliebe, also nicht zum auctor principalis gratiae werde, demnach auch auf die Spezies der Gnade keinen Einfluß habe.

Die Ausführungen sind in ihren Grundzügen durchaus zutreffend. Es ist ja wahr, daß die mehr oder minder große Würdigkeit des Spenders, besonders z. B. beim Bußsakramente, einen direkten Einfluß auf die Disponierung des Empfängers haben kann. Da nun die Disposition des Empfängers das Maß der sakramentalen Gnadenwirkung bedingt,[1] so kann dieses Gnadenmaß unter Umständen auch indirekt von der Würdigkeit des Spenders abhängig sein. Indessen ist zunächst die Disponierung des Empfängers grundsätzlich keine wesentliche Funktion des Spenderamtes und tatsächlich auch bei manchen Sakramenten sowohl vom Spenderamte als auch überhaupt von der Spendung des Sakramentes getrennt. Aber auch wenn wir die Disponierung des Empfängers als mit der Tätigkeit des Spenders verbunden betrachten, berührt es doch die vorwürfige Frage nicht, die sich nur auf das Verhältnis des Spenders zur objektiven Wirksamkeit des Sakramentes an sich bezieht.[2]

---

[1] Trident. S. 6 c. 7 (Denz. 799).

[2] Der Catechismus Romanus (P. 2 c. 6, 16) scheint allerdings die sakramentale Wirksamkeit der letzten Ölung bezüglich der leiblichen Gesundung direkt von dem Glauben des Spenders abhängig zu machen, wenn es dort heißt: Accedit postremo, si quidem profutura sit, etiam corporis sanitas. Quod si aegroti hoc tempore eam minus consequuntur, id quidem non sacramenti vitio, sed ob eam potius causam evenire credendum est, quod eorum magna pars, vel qui sacro

Der tiefste Grund, der unsern Theologen bestimmt, die Meinung des Lombarden abzulehnen, ist der Umstand, daß Gott in der Rechtfertigung wesenhaft in die Menschenseele einkehrt und dort wohnt. Dieses wesenhafte Einwohnen wäre aber einem Menschen oder einem Engel absolut unmöglich. Darum kann auch der Mensch die potestas cooperationis nicht von Gott übertragen erhalten.[1]

Der menschliche Spender ist nur Minister und zwar ein solcher, der nicht unmittelbar die Gnade wirkt, sondern der durch seine Tätigkeit nur dazu beiträgt, daß Gott zur Erteilung der Gnade veranlaßt wird.[2] Die Wirksamkeit des Spenders bezüglich der Gnade ist also eine moralische. Wenn man so auch vom menschlichen Minister sagen kann, er rechtfertige, heilige den Sünder, so folgt daraus noch nicht: also gibt es etwas außer Gott, was Ursache der Gnade ist, also ist Gott nicht allein Urheber der Gnade.[3]

Daß die sakramentale Wirksamkeit des Ausspenders nicht von seinem subjektiven Seelenzustande abhängt, vielmehr an die objektive Setzung des äußeren Zeichens geknüpft ist, ergibt sich klar aus der Lehre Wilhelms vom opus operatum. Im Neuen Bunde hat eben im Unterschiede von den alttestamentlichen Sakramenten die objektive sakramentale Handlung, das opus operatum, ohne Rücksicht auf die subjektive Verdienstlichkeit, das opus operans, heiligende Kraft und Wirkung. Wenn man also von einem Priester sagt, er feiere die heilige Messe besser oder spende die heilige Taufe vollkommener als ein anderer, so gilt dieses nur von der äußeren Verrichtung, nicht aber von dem Zustandekommen des Sakramentes.[4] Das Wesen des Sakramentes ist bei allen Spendern gleich. Hierbei kommt es nicht auf den subjektiven Zustand des Ausspenders an, weder auf

---

oleo perunguntur, vel a quibus administratur, fides infirmior est. Testatur enim Evangelista, Dominum apud suos multas virtutes non fecisse propter incredulitatem illorum.

[1] Summa aurea f. 251 c.

[2] Ibid. 252 b; cf. 280 d.

[3] Ibid. 248 d.

[4] Ibid. 252 c.

seinen Glauben, noch auf seinen Gnadenstand. Wie der Sonnenstrahl durch den Schmutz des Gegenstandes, auf den er fällt, nicht befleckt wird, ebensowenig das Sakrament durch einen unwürdigen Spender.[1] Wenn auch der Priester, der die Taufe spendet, selbst nicht gläubig ist, so ist es doch eine gültige Taufe, denn sie kommt zustande im Glauben der Kirche. Ja, selbst in dem Falle, daß es keinen gläubigen Christen mehr auf Erden gäbe, wäre die Taufe doch noch gültig, wenn der Spender die vorgeschriebene „Form der Worte" gebrauchte und die rechte Intention hätte.[2]

Das ist nämlich seitens des Sakramentenspenders erfordert, daß er, wenigstens in confuso, die Absicht habe zu tun, was die Kirche tut, im obigen Falle, was die Kirche tun würde, wenn sie bestände.[3] Denn das bloß äußere Wort genügt nicht, es muß durch den Glauben einen Inhalt bekommen (non quia dicitur, sed quia creditur). Dieses geschieht durch die bezeichnete Intention selbst dann, wenn der Spender nicht gläubig wäre, ja sogar, wenn überhaupt niemand den Glauben der Kirche, der natürlich objektiv feststehen muß, hätte. Der Ausdruck „intentio faciendi quod facit ecclesia" wird zur Zeit Wilhelms zum ersten Male in der scholastischen Sakramentenlehre gebraucht. Bisher wurde unserm Theologen gewöhnlich das Verdienst zugeschrieben, diese prägnante Fassung in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt zu haben. Gillmann aber weist darauf hin, daß der Zeitgenosse Wilhelms Präpositinus von Cremona sich zuerst des Ausdruckes bediene.[4] Da in der ersten Zeit der Scholastik der Begriff forma sacramenti noch die ganze sakramentale Handlung bezeichnete, so kann man mit Morgott[5] annehmen, „daß die Forderung des Alanus ‚ut intendat ministrans observare formam ecclesiae' dem Sinne nach sich deckt mit der späteren ‚ut intendat facere, quod facit ecclesia'". Die

[1] Summa aurea f. 255 b; cf. 284 a.

[2] Ibid. 253 b.

[3] Ibid.

[4] Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913, S. 19 A. 3.

[5] Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente, Freiburg 1886, S. 76.

prägnante Fassung „intentio faciendi, quod facit ecclesia" wurde später auch vom kirchlichen Lehramte übernommen.[1] Es scheint, daß im Dekrete für die Armenier der Ausdruck mehr für die innere Intention gebraucht wird, während der Satz „dummodo formam servet ecclesiae" auf die Setzung des äußeren Werkes allein geht. Wilhelm macht noch keinen Unterschied bei der Intention weder in objektiver, noch in subjektiver Hinsicht. Besondere Erfordernisse seitens des Spenders werden bei den einzelnen Sakramenten aufgeführt.

Was den Empfänger angeht, so ist es für Wilhelm von Auxerre selbstverständlich, daß nur Menschen, solange sie hier auf Erden leben, zum Empfange eines Sakramentes fähig sind. Daß zum gültigen Empfange nicht immer eine Intention und noch weniger eine sittliche Disposition notwendig ist, zeigt die Kindertaufe.[2] Damit aber das Sakrament seine Gnaden auch wirken kann, muß der Erwachsene sich sittlich vorbereiten, er darf nicht mit einem Hindernisse das Sakrament empfangen, oder, wie unser Theologe sich ausdrückt, nicht ficte accedere ad sacramentum.[3]

Wenn jemand ficte die Taufe empfängt, so kann man nicht ohne weiteres sagen (dubitandum est), ob er nun auch das Sakrament empfange. Sicher erhält er nicht die Gnadenwirkung, solange die fictio dauert. Bei der Frage, ob denn überhaupt der Empfang des Sakramentes ungültig und nichtig sei, ist zu unterscheiden zwischen einer zweifachen fictio, der des Unglaubens und der der Nachlässigkeit. Erstere verhindert die Gültigkeit des Sakramentes, da sie dem Sakramente direkt widerspricht.[4] Nach Wilhelm wäre einem solchen ficte accedens eine poena exterior aufzuerlegen, was natürlich nur von einer kirchlichen Bestrafung dieser böswilligen fictio, nicht aber von der Auferlegung einer sakramentalen Buße verstanden werden kann, da das erste für einen solchen in Betracht kommende Sakrament die Taufe

[1] Decr. pro Armenis (Denz. 696).

[2] Summa aurea f. 254 c.

[3] Über den Ursprung des Ausdruckes „fictio" vgl. Göttler a. a. O., S. 22.

[4] Cf. S. Thom., Sent. lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3.

wäre. Die fictio omissionis hingegen, d. h. der Empfang der Taufe ohne die sittliche Disposition, verhindert die Gültigkeit des Sakramentes nicht, wohl aber den Eintritt der Gnadenwirkungen. Wenn aber das Hindernis behoben wird, treten die vollen Wirkungen des Sakramentes ein, die dieses gehabt haben würde, wenn der Empfänger würdig hinzugetreten wäre. Es wird also auch die Sünde der fictio sacramenti mit nachgelassen, ohne daß für diese äußere Bußwerke auferlegt und verrichtet zu werden brauchten. Für die nach dem Empfange des Sakramentes bis zur Entfernung der fictio begangenen Sünden kann die Taufe natürlich keine Wirkung haben. Diese Sünden sind zu beichten und durch äußere Buße zu sühnen. Nur die Sündenschuld (und die ewige Strafe) wird bei der Entfernung des obex durch die Taufe nachgelassen.[1] Diese Vergebung der Sündenschuld kann aber offenbar nur als eine indirekte Wirksamkeit des Sakramentes verstanden werden. Wie beim Bußsakramente die vergessene schwere Sünde nicht direkt vi clavorum getilgt wird, sondern indirekt, so werden auch beim nachlässigen Empfange des Taufsakramentes die nach der Taufe begangenen Todsünden indirekt und nicht formell vi sacramenti nachgelassen. Die Sakramente wirken ex opere operato non ponentibus obicem. Da und insofern in der Reue über die fictio auch die Reue über die nach dem Empfange der Taufe begangenen schweren Sünden mit eingeschlossen ist, so ist auch in bezug auf diese der obex weggeräumt, so daß die in Kraft des Sakramentes eingegossene heiligmachende Gnade indirekt auch Schuld und ewige Strafe des späteren Sünden tilgt. In dieser Interpretation erscheint die Lehre unseres Theologen durchaus einwandfrei.

§ 8. **Die Siebenzahl der Sakramente.**

Es ist selbstverständlich, daß so lange von einer fest umgrenzten Zahl der Sakramente nicht die Rede sein kann, als man bezüglich des Sakramentsbegriffes noch unsicher war. Hugo von St. Victor hat die Siebenzahl noch nicht formell

[1] Summa aurea f. 250 d.

gelehrt, wenn auch die sieben Sakramente bei ihm besonders hervortreten.[1] Bei Petrus Lombardus finden wir diese Lehre zum ersten Male in ausdrücklicher Form,[2] und seitdem ist sie allgemein.[3]

Wilhelm von Auxerre kommt auf die Zahl der Sakramente wiederholt zu sprechen. Bei der Lehre von der Eucharistie zeigt er, daß die beiden Gestalten des Brotes und Weines nur ein einziges Sakrament bilden, daß also die Siebenzahl nicht geändert wird.[4] Ähnlich bei der Buße.[5] Für die Siebenzahl werden aber auch Kongruenzgründe angeführt. Schon früher hatten Abälard und nach ihm Hugo von St. Victor die Sakramente als Heilmittel gegen die Sünden, gleichsam als geistige Medizin bezeichnet. Diesen

[1] Cf. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864, S. 74.

[2] Sent. lib. 4 d. 2 q. 1. Nach Denifle (Archiv f. L.- u. K.-G. d. M. A. I, 437, 460, 467) und Harnack (Dogmengeschichte 4. A. III, 546) hat Roland, der spätere Alexander III, diese Lehre zuerst. Die Behauptung Grabmanns (Geschichte der scholastischen Methode I, 250), das älteste authentische Zeugnis für die Siebenzahl finde sich in dem ungedruckten Speculum universale des Radolphus Ardens gegen Ende des 11. Jahrhunderts, wird bestritten von Geyer (Theol. Revue 1910, 287 f.).

[3] Die Vita des heiligen Bischofs Otto von Bamberg, die gegen 1150 geschrieben wurde (Monumenta Germaniae, Scriptores, 12, 738 u. 20, 705). zählt sieben Sakramente auf (Migne, P. L. 173, 1357 u. 1360): Discessurus a vobis, trado vobis quae tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei sanctae inter vos et Deum, septem videlicet sacramenta ecclesiae, quasi septem sanctificativa dona Sancti Spiritus . . . Ista ergo septem sacramenta, quae iterum vestri causa enumerare libet, Baptismum, Confirmationem, infirmorum Unctionem, Eucharistiam, lapsorum Reconciliationem, Coniugium et Ordines per nos humiles suos paranymphos coelestis sponsus in arrham verae dilectionis vobis, Ecclesiae ac sponsae suae transmittere dignatus est. Die Constitutiones Synodicae des Bischofs Odo von Paris vom Jahre 1197 (Mansi, 22, 677) handeln zwar nicht eigens über den Ordo, setzen ihn aber voraus: solius episcopi est confirmare . . . ordines dare. Vgl. auch die den Waldensern von Innocenz III. im Jahre 1210 vorgeschriebene professio fidei (bei Denzinger 424). Eine solche schnelle Verbreitung dieser Lehre würde unerklärlich sein, wenn, wie Harnack (Dogmengeschichte III⁴, 545 f.) meint, der Lombarde durch diese Lehre etwas vollständig Neues, ein in der Tradition in keiner Weise enthaltenes Dogma geschaffen hätte (vgl. Pourrat, La théologie sacramentaire, p. 247 ss.).

[4] Summa aurea f. 257 c.

[5] Ibid. 264 a.

Gedanken bringt Wilhelm nach dem Beispiele des Lombarden in etwas anderer Form. Er sieht in Jesus Christus den barmherzigen Samaritan, der das sündenkranke Menschengeschlecht als göttlicher Arzt mit Hilfe der Sakramente heilt. Wie im leiblichen Leben kann man auch bei den Heilmitteln der Seele vier Hauptwirkungen unterscheiden: eine heilende, eine bewahrende, eine vorbeugende und eine stärkende. Zur ersten Art gehören die Taufe und die Buße, weil sie ja die Gesundheit der Seele, die Gnade, erst bewirken. Die Taufe tut dieses auf einmal und im vollen Umfange, die Buße dagegen heilt die Seelenwunden erst nach und nach. Die Seelenmedizin mit bewahrender Kraft ist die Firmung, weil in ihr der Hl. Geist verliehen wird zur Bewahrung der Taufgnade. Das vorbeugende Heilmittel der Seele ist die Ehe, welche bewirken soll, daß der Mensch nicht in Fleischessünden fällt. Die stärkende Wirkung ist besonders zu erkennen bei dem Ordo, welcher den Gnadenstand vermehrt, und bei der letzten Ölung, durch die der Mensch im Tode gestärkt wird. Die Eucharistie nimmt an all diesen Wirkungen teil, sie heilt, bewahrt, schützt und stärkt. Außer diesen genannten Heilwirkungen gibt es keine. Daher gibt es auch sieben Sakramente, nicht mehr und nicht weniger.[1]

Alexander von Hales führt einen ähnlichen Kongruenzgrund an: Christus hat für jede Seelenkrankheit ein Heilmittel gebracht, und so kann man aus der Zahl der Krankheiten auf die Zahl der Heilmittel der Seele, also auf die Zahl der Sakramente schließen. Als Krankheiten der Seele nennt er die Erbsünde, die Todsünde, die läßliche Sünde, dann die ignorantia, infirmitas, malitia und concupiscentia. Die entsprechenden Heilmittel sind Taufe, Buße, Ölung, Priesterweihe, Firmung, Eucharistie und Ehe.[2] Auch Bonaventura[3] und Albert der Große[4] betrachten die Sakramente als Heilmittel gegen die durch die Sünde im Menschen hervorgerufenen Seelenkrankheiten. Der hl. Thomas vergleicht

[1] Summa aurea f. 248 c.
[2] Summa p. 4 q. 8 a. 2.
[3] Breviloq. p. 6 c. 3.
[4] In sent. l. 4 d. 1 a. 2.

das ganze natürliche Leben mit dem übernatürlichen und folgert aus der Ähnlichkeit zwischen beiden die Siebenzahl der Sakramente.[1] Die Gründe des Decretum pro Armenis sind fast wörtlich aus dem hl. Thomas übernommen.[2] Das Tridentinum sagt: Si quis dixerit, sacramenta novae legis . . . esse plura, vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit.[3]

§ 9. Die Sakramentalien.

Wenn wir auch eine besondere Abhandlung über die Sakramentalien bei Wilhelm von Auxerre nicht finden, so hat er sich doch an mehreren Stellen über einzelne Sakramentalien ausgesprochen. Gleich bei der Begriffsbestimmung des Sakramentes werden die eherne Schlange, das Kreuz und das Weihwasser in einen Gegensatz zum Sakramente gebracht. Wenn man nämlich jene Dinge mit den Sakramenten vergleiche, könne man auf den ersten Blick den Eindruck haben, als ob doch eine große Ähnlichkeit vorliege, da ja auf beiden Seiten äußere Zeichen innerer Gnade vorhanden seien. Bei genauerem Zusehen aber würde sich herausstellen, daß bei den Sakramenten noch das Moment der Kausalität hinzuzufügen sei, daß ferner die Bedeutung der genannten Dinge als Zeichen eine derartige Ähnlichkeit, die leicht zur Gleichstellung gesteigert werde, nicht bewirken könne. Denn die der ehernen Schlange, dem Kreuze und dem Weihwasser durch die Einsetzung gegebene Eigenschaft als Zeichen gehe nicht so sehr auf die Gnade als vielmehr auf etwas anderes: die eherne Schlange deute hin auf Christus und solle die körperliche Heilung bewirken, das

[1] S. th. III, 65, 1. Harnack (Dogmengeschichte, III[4], 547) bemerkt hierzu: „Man mag diese Versuche belächeln; aber man wird doch nicht leugnen können, wie zweckmäßig diese Zusammenstellung von sieben Sakramenten ist, welche das Leben begleiten. Besonders ist die Einordnung des Ordo einerseits, der Ehe andererseits ein Meisterstück einer vielleicht unbewußten Politik."

[2] Denzinger-Bannwart, Enchiridion 695.

[3] Ibid. 844.

Kreuz erinnere an den Tod Christi, das geweihte Wasser bezeichne den Schutz vor dem bösen Feinde.[1]

Es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den Sakramenten und derlei religiösen Gebräuchen zu konstatieren. Erstere deuten nicht nur die übernatürliche Gnade direkt an, sondern bewirken dieselbe auch, letztere dagegen sind weder direkte Zeichen, noch auch — und dieses ist das Wichtigste — Ursachen für die innere Gnade.

Etwas näher geht Wilhelm bei der Besprechung der Taufzeremonien auf die vorliegende Frage ein. An dieser Stelle gebraucht er auch wenn nicht als erster, dann sicher als einer der ersten den Ausdruck „Sakramentalien" in direktem Gegensatze zu den Sakramenten.[2] Er unterscheidet die Zeremonien vor und nach der Taufe und bespricht dann besonders den Exorzismus. Dieser wird definiert als eine Beschwörung, welche der Priester gegen die Dämonen ausspricht mit den Worten: Exi ab eo spiritus immunde, da honorem Deo vivo et vero. Wird nun durch einen solchen Exorzismus der Teufel wirklich aus der Seele des Täuflings vertrieben? Wilhelm bestreitet nicht, daß manches dafür spreche. Denn die Austreibung des Teufels scheine ja der eigentliche Zweck zu sein, weshalb der Exorzismus an dem Täufling vorgenommen werde. Ferner hätten auch die Juden durch die Salomonischen Exorzismen die Dämonen aus den Besessenen ausgetrieben, daher müsse a fortiori unser Exorzismus diese Kraft haben. Dieses scheine auch die Meinung der Kirche zu sein, die sonst diesen Gebrauch nicht dulden würde. Aber auf der anderen Seite findet Wilhelm in der Annahme einer solchen den Sakramentalien

[1] Summa aurea f. 242 d.

[2] Nach Schanz (Sakramentenlehre, S. 81) hat Alexander von Hales „zuerst den Namen sacramentalia zunächst für die Zeremonien bei der Taufe" eingeführt, während Franz (Kirchl. Benediktionen I, 11) und Bartmann (Dogmatik², S. 661) dieses Verdienst Wilhelm von Auvergne († 1249) zuschreiben, der die sacramenta minora des Hugo von St. Victor sacramentalia genannt habe. Auch Robert von St. Victor († 1207) kennt schon den Ausdruck sacramentalia, verbindet damit aber wohl noch nicht den später geläufigen Begriff, da er den „Sakramentsbegriff noch nicht auf die Siebenzahl beschränkt" hat (vgl. Freisen, Eherecht, S. 33).

innewohnenden Kraft große Schwierigkeiten. Denn wenn man sage, der Teufel werde aus der Seele des Täuflings ausgetrieben, so bedeute das nichts anderes als: die Sünde wird von ihm genommen, oder doch wenigstens gemindert. Das erstere sei aber eine ausschließliche Wirkung der Taufe, das letztere sei bei der Kindertaufe nicht möglich, weil die Erbsünde als die kleinste Sünde nicht vermindert werden könne. Zur Lösung der Schwierigkeit führt Wilhelm zunächst die allgemeinere Ansicht (dicunt multi) an, daß durch den Exorzismus nicht die Sünde nachgelassen werde, sondern nur, wie durch die alttestamentlichen Beschwörungen an den Besessenen, bewirkt werde, daß der böse Feind dem Täufling nicht mehr körperlich schaden könne. Eine andere Meinung, die Wilhelm auf den Magister Praepositinus zurückführt, geht dahin, daß durch den Exorzismus die Sündenschuld vermindert werde, so daß ein Kind, welches nach dem Exorzismus, aber noch vor der Taufe sterbe, weniger Strafen (tenebras) zu erleiden habe als ein anderes, an dem die Beschwörung nicht vorgenommen sei.[1]

Jedoch sagen diese beiden Lösungsversuche unserm Autor nicht zu. Gegen die letzte Ansicht wendet er ein, — wenn ich den korrumpierten und daher dunklen Text recht verstehe —, die Sünde könne doch nur ex toto nachgelassen werden, die erste Meinung aber setze den kirchlichen Exorzismus den alttestamentlichen Beschwörungen gleich, was nicht richtig sei, da die Kirche sich nicht auf eine körperliche Wirkung beschränken könne. So schlägt Wilhelm denn eine neue Lösung vor. Er geht von der Zweckbestimmung des Exorzismus und ähnlicher Gebräuche aus. Diese Handlungen haben nach der Ansicht unseres Theologen eine doppelte Aufgabe: zunächst sollen sie die Sakramentenspendung schöner und feierlicher gestalten, sodann aber auch Wirkungen des betreffenden Sakramentes versinnbilden und verdeutlichen. Sie haben also auf die sakramentalen Gnaden durchaus keinen kausalen Einfluß, die Wirkkraft liegt ganz und gar im Sakramente selbst. Daher nennt man diese Gebräuche auch nicht Sakramente,

[1] Summa aurea f. 253c u. d.

sondern hat für sie eine besondere Bezeichnung: „Sakramentalien". Es wird also durch den Exorzismus nicht der Teufel aus der Seele des Menschen vertrieben, denn das zu bewirken ist nicht seine Aufgabe, sondern Sache des Taufsakramentes. Der Exorzismus soll diese Wirkung der Taufe nur andeuten und versinnbilden.

Wilhelm fügt dann, was man nach dem Vorausgehenden nicht erwarten sollte, schließlich noch bei, man könne aus Frömmigkeit ruhig der Meinung sein (pium est, credere), daß in einer Taufe, bei der dieser Ritus des Exorzismus angewendet werde, mehr Gnaden erteilt würden, als wenn dieses nicht der Fall wäre. Es fragt sich nur, aus welchem Grunde, was bei dem unsicheren Texte nicht leicht zu sagen ist. Nachdem Wilhelm noch soeben die objektive Wirksamkeit der Sakramentalien ganz entschieden bestritten hat, wäre man wohl geneigt anzunehmen, daß er hier nur die dispositive Wirksamkeit ex opere operantis meine, also die durch den Exorzismus als Zeichen, als Verdeutlichung der sakramentalen Wirkungen hervorgerufene bessere subjektive Empfänglichkeit des Täuflings für die Gnade. Der letzte Satz aber legt die Vermutung nahe, Wilhelm habe die größere Wirkung so verstanden, daß durch den Exorzismus zwar nicht der Teufel selbst — nämlich in und mit der Sünde — aus der Seele vertrieben werde, daß aber sein Einfluß auf den Täufling während der Taufhandlung durch direkte Wirkung des Sakramentales verhindert, gleichsam unterbunden werde, so daß dann die Taufe selbst eine größere Gnadenwirkung entfalten könnte.[1]

[1] Summa aurea f. 253d: Ad hoc dicunt multi, quod per exorcismum expellitur diabolus non quantum ad peccatum, sed quantum ad hoc, quod non habet potestatem nocendi parvulo corporaliter. Alii dicunt, sicut dicebat magister Praepositinus quantum ad diminutionem peccati, unde dicebat, quod si parvulus statim decederet post exorcismum, minores tenebras pateretur, quam si non esset exorcizatus, et magis participaret de luce spiritualium. Expellitur ergo peccatum ex toto. Non est simile de exorcismis Salomonis. Illi enim tantum ad hoc erant, ut daemones exirent a corporibus, exorcismi vero ecclesiae non sunt tantum ad hoc. Solutio. Nobis autem videtur, quod exorcismus et catechismus et salis linitio duabus de causis fiunt. Prima est propter honorem et solemnitatem baptismi. Secunda est

In der Tat schreibt unser Autor ebenso wie Alexander von Hales dem Gebrauche des geweihten Wassers eine innere Kraft zu, die Menschen vor den Dämonen zu schützen, denn eben zu diesem Zwecke ist dieses Sakramentale eingesetzt.[1] Wenn an dieser Stelle auch die Nachlassung der läßlichen Sünden als ein Zweck des geweihten Wassers hingestelllt wird, so kann man Wilhelm deshalb noch nicht als Zeugen für eine objektive Wirksamkeit der Sakramentalien anrufen. Denn sowohl die scharfe Betonung der Sakramentswirkung ex opere operato, als auch seine Ausführungen über den Taufexorzismus sind ein klarer Beweis dafür, daß er bei den Sakramentalien nur an eine Beeinflussung der subjektiven Disposition denkt. Dieselbe Auffassung über die Tilgung der läßlichen Sünden durch die Sakramentalien hat auch der hl. Thomas, wenn er schreibt, daß alle derartigen Dinge, wie geweihtes Wasser, Segen des Bischofs u. ä., nur insofern die Nachlassung der läßlichen Sünden bewirken, als sie die Seele zu einem Reueakte veranlassen und so disponieren.[2] Wenn daher die Sakramentalien auch keinen direkten Einfluß auf die ausschließlich den Sakramenten zukommenden Wirkungen, vor allem auf die Eingießung der übernatürlichen Gnade besitzen, so schreibt ihnen Wilhelm doch eine gewisse geistige Kraft gegen den

---

ad intelligentiam eorum, quae facit baptismus. Salis enim linitio significat discretiones, quae dantur in baptismo. Unde sicut cum ponitur lumen in manu pueri, non illuminatur propter hoc anima, sed per hoc significatur, quod anima illuminatur spiritualiter a baptismo, sic per exorcismum non expellitur diabolus, sed significatur, quod per baptismum expellitur diabolus. Unde non dicuntur a magistris huiusmodi sacramenta, sed sacramentalia. Exorcismus ergo non expellit diabolum, quia non est ad hoc, sed ad hoc significandum. Unde non est simile de exorcismis Salomonis. Pium etiam est credere, quod maior gratia datur in baptismo, cum fit exorcismus, quam cum non fit. Unde sensus est: recede spiritus immunde in tempore baptismi, ut hoc verbum recede teneatur pro tempore. Cf. Alexander Hal., Summa p. 4 q. 10 m. 2 a. 2.

[1] Summa aurea f. 242 d.

[2] S. theol. III, 87, 3 ad 1; cf. 65, 1 ad 8; 83, 3 ad 3. Daß Wilhelm von Auxerre den Sakramentalien nur eine subjektiv disponierende Wirksamkeit zuerkennt, zeigen auch seine Ausführungen über die Tonsur beim Weihesakramente (f. 284 b).

bösen Feind zu, eine Ansicht, die ohne Zweifel auch in der alten Kirche bestanden hat, wie aus den Weiheformeln und Liturgien der damaligen Zeit klar hervorgeht.

§ 10. Zusammenfassung.

Man kann wohl im allgemeinen sagen, Wilhelm hat es verstanden, durch stetige Berufung auf die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition sich vor Verirrungen zu bewahren, aber auf der anderen Seite auch die durch Einführung des Aristoteles[1] bedingten Fortschritte der Philosophie sich zunutze zu machen. So ist es ihm gelungen, durch eine glückliche Verbindung dieser beiden Momente die theologische Wissenschaft zu kräftigen und weiterzuführen. Für manche schon in der älteren Theologie vorhandenen Begriffe hat er bezeichnendere Ausdrücke teils selbst eingeführt, teils durch seinen Einfluß zu ihrer dauernden Aufnahme in die theologische Terminologie beigetragen. Zum größten Teile sind diese Ausdrücke später auch vom kirchlichen Lehramte übernommen und bilden so heute noch wichtige Richtlinien für den Theologen.

Was das einzelne angeht, so betont Wilhelm mit Hugo von St. Victor und dem Lombarden entschieden die Kausalität der Sakramente und zwar die durch göttliche Einsetzung in die Sakramente hineingelegte Wirksamkeit. Durch seine in dieser Weise gegenüber der Väterlehre veränderte Begriffsbestimmung war dann für unsern Theologen die Annahme der schon seit einiger Zeit vor ihm gelehrten Siebenzahl von selbst gegeben. Die zur äußeren, physischen Zusammensetzung des Sakramentes notwendigen Teile, die sichtbare Handlung und die sie begleitenden Worte, werden wahrscheinlich von Wilhelm zum erstenmal philosophisch als Materie und Form gefaßt, wodurch das Verständnis des Sakramentsbegriffes wesentlich gefördert wird.[2] Die objektive,

[1] Vgl. hierzu auch Mandonnet, Siger de Brabant, Fribourg (Suisse) 1899, XXXIII—XL.

[2] Es bleibt erst zu untersuchen, ob Stephan Langton, dem Gillmann (siehe oben S. 20) dieses Verdienst zuschreibt, den Ausdruck nicht von Wilhelm entlehnt, der ja 1228 schon ein sehr alter Mann war.

also an sich von der sittlichen Beschaffenheit des Spenders und Empfängers unabhängige Wirksamkeit der Sakramente betont Wilhelm durch die scharfe Unterscheidung des opus operatum vom opus operans. Er hat zwar die Ausdrücke selbst nicht zum erstenmal angewandt, da wir sie schon kurz vor ihm bei Petrus von Poitiers und Innocenz III. finden, aber seinem Einflusse ist es doch wohl zu verdanken, daß sie so bald in die allgemeine Terminologie übergingen.

Wenn Wilhelm sodann die Sakramente als Materialursachen im Gegensatze zur causa efficiens bezeichnet, so will er dadurch nicht die wirkliche Ursächlichkeit der Sakramente in Frage stellen, da er diese ja an anderen Stellen sehr deutlich lehrt, er will nur seine Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit als einer moralischen Kausalität zum Ausdruck bringen. Er bestreitet also die Wirksamkeit der Sakramente als causae efficientes nur aus dem Grunde, weil man unter causa efficiens im eigentlichen Sinne die physische Ursache versteht.[1] Von den Wirkungen der Sakramente hat Wilhelm vor allem den Charakter in gründlicher Spekulation behandelt. So hat er wohl zuerst die Frage nach dem Wesen des Charakters angeregt und auf die Unauslöschlichkeit desselben auch im Verdammten hingewiesen. Seine Ausführungen über die sakramentale Stellung des Charakters, besonders über seine die Seele auf die Gnadenwirkung vorbereitende Wirksamkeit, gewähren einen tieferen Einblick in die Wirksamkeit der Sakramente überhaupt und bilden besonders die Grundlage für die spätere Ornatustheorie.

Auch bei der Behandlung des Spenders und Empfängers der Sakramente sehen wir Wilhelm als durchaus selbständig denkenden Theologen, indem er einerseits die Möglichkeit der Übertragung einer potestas cooperationis, also einer wenn auch akzidentellen Beeinflussung der spezifischen sakramentalen Gnadenwirkungen im Gegensatze zum Lombarden ablehnt, anderseits die seitens des Spenders notwendige Intention genau formuliert durch den seither üblichen Ausdruck intentio faciendi, quod facit ecclesia.

[1] Cf. Sasse, Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae, Friburgi 1897, I, 77 s.

2. Teil.

Spezielle Sakramentenlehre.

§ 11. Das Sakrament der Taufe.

1. Die Johannestaufe.

Die Taufe ist das sacramentum intrantium, die ianua sacramentorum.[1] Bevor Wilhelm die eigentliche christliche Taufe behandelt, sucht er das Verhältnis der Johannestaufe zu ihr klarzustellen. Es wird die Frage aufgeworfen: War die Taufe des Johannes wirklich ein Sakrament des Neuen Bundes? Bewirkte sie in der Tat die Gnade? Wilhelm verneint die Frage und sucht aus Schrift und Tradition zu beweisen, daß die Johannestaufe nicht die Gnade gewirkt habe, wie dieses unsere Sakramente tun. Er weist hin auf den Gegensatz zwischen baptizare aqua und baptizare spiritu sancto in den Schriftstellen Mark. 1, 6 und Akt. 1, 5, und schließt daraus, daß der baptismus aquae des Johannes keine sakramentale Kraft besaß. Ferner beruft er sich auf den hl. Augustinus, der dieselbe Meinung mit den Worten ausspreche: Johannes taufte, und es war keine Taufe; Judas taufte, und es war wirklich getauft.[2] Der Magister sententiarum ist — nach Wilhelms Meinung veranlaßt durch eine Stelle aus der Apostelgeschichte (19, 2 ff.) und den Brief des hl. Hieronymus De unius uxoris viro — der Ansicht, die Johannestaufe habe unter Umständen sakramentale Wirkungen gehabt, und zwar dann, wenn der Empfänger derselben den Glauben an die Trinität besaß. Darum seien auch diejenigen, welche an die Dreifaltigkeit glaubten, von den Aposteln nicht

[1] Summa aurea f. 248 d und 257 a.

[2] Ibid. 249 a.

noch einmal getauft worden, sondern man habe ihnen nur die Hände aufgelegt, und dann sei diese Handauflegung zusammen mit der Johannestaufe der christlichen Taufe gleichwertig gewesen.[1] Demgegenüber schließt sich Wilhelm der allgemeinen Ansicht der Magistri an, daß alle, die von Johannes getauft worden waren, mit der christlichen Taufe wieder getauft werden mußten. Denn zunächst habe der hl. Johannes selbst, als er die Worte sprach: „Ich habe euch mit Wasser getauft; er aber wird euch mit dem Heiligen Geiste taufen", nicht zwischen solchen unterschieden, die den Trinitätsglauben hatten, und solchen, die diesen nicht besaßen, sondern er habe einfach seine Taufe einen baptismus aquae, also eine im Vergleich zur Geistestaufe Christi höchst minderwertige Taufe genannt. Außerdem sei es für den Lombarden und seine Anhänger sehr schwer zu erklären, wodurch denn bei denen, die an die Trinität glaubten, der Charakter, das eigentliche Wesen der Taufe, bewirkt werde. Denn weder die Handauflegung, die ja mit dem Taufcharakter gar keine Ähnlichkeit habe, noch auch die Johannestaufe, die eine solche geistige Realität überhaupt nicht zu wirken vermöge, könne den Charakter verursacht haben. Ferner mache man ja auch bei der christlichen Taufe nicht einen solchen Unterschied zwischen den Empfängern, sondern erkenne allen, die ohne fictio zum Sakramente hinzutreten, die volle Wirkung desselben zu. Wenn sich schließlich der Sentenzenmeister auf die Apostelgeschichte (8, 14 ff.) berufe, so sei man schon früher der Überzeugung gewesen, daß die Handauflegung, welche dort erwähnt wird, nicht als eine Ergänzung der Johannestaufe aufzufassen, sondern das Sakrament der Firmung gewesen sei, daß also die christliche Taufe bereits voraufgegangen sein müsse.[2] Die Taufe des Johannes hatte also keine sakramentale Kraft, ihre Bedeutung bestand darin, daß sie Zeichen und Predigt der Buße war, während die von Christus eingesetzte Taufe wirklich die Sünden nachläßt.[3] Wenn der hl. Hieronymus behaupte,

[1] Summa aurea f. 249 a.
[2] Ibid. 249 a u. b.
[3] Ibid. 249 b.

den von Johannes Getauften sei die christliche Taufe nicht mehr notwendig gewesen, so wolle der heilige Kirchenlehrer die Notwendigkeit dieses Sakramentes nicht gänzlich leugnen, sondern nur insofern abschwächen, als durch die Johannestaufe das gläubige Verlangen nach der Taufe Christi geweckt worden sei, dieses aber, wie er auch später ausdrücklich sagt, im Notfalle (in articulo necessitatis) die Taufe tatsächlich ersetze.[1]

Aber was hatte denn, so könnte jemand denken, die Johannestaufe überhaupt für einen Zweck, da sie ja keine gnadenspendende Wirkkraft besaß? Wilhelm führt ein Zweifaches für die Existenzberechtigung der Johannestaufe an: 1. die devotio suscipientium, die Anregung zu sittlich guten Akten, 2. die Vorbereitung der Menschen auf die christliche Taufe. Dieses letztere wird besonders betont, da der heil. Johannes nicht nur durch seine Predigt, sondern auch durch seine Taufe dem Erlöser die Wege habe bereiten sollen. Auf der anderen Seite habe Christus gerade seine Taufe durch Johannes zum Ausgangspunkte seiner Selbstoffenbarung gewählt, denn nur mit Rücksicht auf die Menschen habe er sich derselben unterzogen. Wilhelm führt mehrere Gründe an, weshalb sich Christus von Johannes taufen lassen wollte. Zunächst wollte er dadurch seine Demut beweisen. Anderseits sollte aber auch gerade bei dieser Gelegenheit durch das Zeugnis des himmlischen Vaters die göttliche Würde und Macht des Erlösers offenbar werden. Endlich sollen wir aus der Taufe Christi lernen, beim Empfange der Sakramente nicht so sehr auf den Spender und seine Würdigkeit zu sehen, indem wir bedenken, daß die Sakramente vom Herrn eingesetzt und nur deshalb wirksam sind. Hat doch auch Christus sich nicht gescheut, obschon er Gott und höchster Herr war, sich von Johannes, seinem Geschöpfe und Knechte, taufen zu lassen, und zwar mit einer Taufe, die im gleichen Verhältnisse zur christlichen steht, wie Johannes zu Christus, die also nur ein baptismus servi war, so daß wir allen Grund haben, den baptismus domini von jedem Spender anzunehmen.[2]

[1] Summa aurea f. 249 b. [2] Ibid. 249 b u. c.

Wenn Wilhelm auch in dieser Weise die Begründung des hl. Augustinus anerkennt, daß nämlich Johannes die Taufgewalt hauptsächlich nur deshalb besessen habe, um Christus taufen zu können, so fügt er doch bei, der Heiland sei nicht der einzige gewesen, der von Johannes getauft wurde. Es könnte sonst der Anschein erweckt worden sein, als ob die Johannestaufe eine größere Würde und Vollkommenheit habe als die christliche Taufe. Daher seien außer Christus auch noch viele andere von Johannes getauft worden.[1]

2. Einsetzung der Taufe.

Im Anschlusse an diese Ausführungen über die Johannestaufe nennt Wilhelm kurz einige Gründe, weshalb es angebracht war, daß der alttestamentlichen Beschneidung die christliche Taufe folgte, daß also Christus das Sakrament der Taufe einsetzte. Der Grund, weshalb Wilhelm den Fragepunkt in dieser Weise formuliert, weshalb er den Gedanken, die Beschneidung hätte unter Umständen auch genügt, überhaupt für möglich hält, liegt in seiner bereits (oben § 3) erwähnten Ansicht, daß die Beschneidung ex vi sua die Erbsünde getilgt, also insofern wenigstens nach der negativen Seite hin eine sakramentale Wirksamkeit besessen habe. Als ersten Grund dafür, daß die christliche Taufe der alttestamentlichen Beschneidung folgte, führt Wilhelm die im Vergleiche zur Beschneidung gesteigerte Intensität, die vermehrte und verstärkte Wirksamkeit des Taufsakramentes an. Durch die Taufe werde ein bei weitem reicheres Maß von Gnaden angedeutet und bewirkt als durch die Beschneidung. Denn außer der Nachlassung der Sünde, die durch die Beschneidung allein versinnbildet und bewirkt worden sei, bezeichne infolge der Eigentümlichkeiten des Wassers und bewirke infolge göttlicher Einsetzung die christliche Taufe die Eingießung der Gnade, die Austilgung der weltlichen und menschlichen Begierde und die Erhebung, gleichsam den Sprung zum ewigen, übernatürlichen Leben. Der zweite Grund ist die erweiterte Extensität der neutestamentlichen Taufe. Dieses

[1] Summa aurea f. 249 c.

Sakrament ist allgemeiner, weil es für alle Menschen eingesetzt ist, und nicht, wie die Beschneidung, auf die männlichen Personen beschränkt bleibt.[1]

Die logische Konsequenz aus diesen Prämissen wäre: also mußte die alttestamentliche Beschneidung aufhören, während Wilhelm folgert: also mußte die christliche Taufe folgen. Er hätte also, was er wohl stillschweigend voraussetzt, hinzufügen müssen: es war für die Menschen wünschenswert und es entspricht der höheren Vollkommenheit der Religion Jesu Christi, daß den Menschen ein sowohl nach der intensiven als auch nach der extensiven Seite wirksameres Gnadenmittel zur Verfügung stehe, als sie es in der Beschneidung besaßen; ein solches Mittel ist aber die christliche Taufe: also mußte die Taufe der Beschneidung folgen.

3. Das Wesen der Taufe.

Über das Wesen des Taufsakramentes gingen in der damaligen Zeit die Meinungen der Lehrer auseinander. Wilhelm erwähnt die Ansicht von einigen, welche sagten, die Taufe bestehe in der Abwaschung, das Wesen der Taufe sei das Wasser, insofern es abwasche. Weil aber die Abwaschung vorübergeht, während die Taufe etwas Bleibendes sein muß, so glauben andere, der Charakter sei das Wesentliche bei der Taufe, weil er etwas der Seele bleibend Anhaftendes sei.[2] Aber auch diese Meinung hat ihre großen Bedenken. Der Charakter ist ja kein sichtbares Zeichen, und wenn er überhaupt etwas bezeichnet, so kann man nicht sagen, für wen er dieses tun soll; ja man kann im Grunde genommen überhaupt nicht wissen, was der Charakter eigentlich ist, da er

[1] Summa aurea f. 249 c.

[2] Summa aurea f. 249 c: De essentia enim baptismi diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod aqua inquantum abluens sive ablutio aquae est baptismus. Sed hoc videtur falsum, quia quamdiu iste vivit, baptismum habet, sed non habet aquam abluentem vel ablutionem aquae; ista enim transeunt. Ergo aqua abluens vel ablutio aquae non est baptismus. Propter hoc dicunt alii, quod baptismus est quoddam permanens, scil. character impressus animae ad distinguendum hominem baptizatum a non baptizato, sicut circumcisio distinguebat Iudaeum a gentili. Vgl. auch Petr. Lomb. 4 l. Sent. d. 3, 1.

sich in keiner der Aristotelischen Kategorien unterbringen läßt. Diese Gründe und Einwendungen Wilhelms sind bereits bei der Behandlung des sakramentalen Charakters (§ 6) des näheren besprochen worden. Unser Theologe kommt also zu dem Schlusse, daß weder die Abwaschung mit Wasser, noch der Charakter, jedes Moment für sich genommen, sondern daß beide Momente zusammen das Wesen der Taufe ausmachen. Die Abwaschung und der Charakter seien zwar an sich wesentlich voneinander verschieden und getrennt, sie würden aber zu einem Ganzen, zu einer Einheit verbunden durch die von beiden bezeichnete Gnade, wie auch die drei Worte albus, alba, album wegen der Einheit der bezeichneten Sache und der Bezeichnung nur ein Ausdruck seien. Wie nämlich die dem Geschlechte nach zwar verschiedenen Worte bezw. Begriffe albus, alba, album nur eine einzige albedo bezeichnen und wie die Bezeichnung dieser albedo als solchen in allen drei Worten dieselbe sei, so deute auch beim Sakramente der Taufe sowohl die äußere Abwaschung als auch der innere Charakter nur ein Einziges an, nämlich die Gnade, und diese Bezeichnung als solche sei in beiden dieselbe, sie gehe durch beide hindurch und verbinde dadurch beide zu einer Einheit. Das Tertium comparationis liegt also in der ratio signi, in der Stellung der einzelnen Glieder als Zeichen.

Wilhelm schließt hieraus, wenn man genau urteilen wolle, dürfe man diese Einheit der beiden Momente nicht außer acht lassen. Man dürfe also nicht das Wesen der Taufe in eines derselben verlegen. Zwar habe der hl. Augustinus durch seinen Ausspruch: „tanta est vis aquae, ut corpus tangat et mentem abluat“ mehr die eine Seite, die äußere Abwaschung, betont, während der Damascener, wenn er (De fide orth. IV, 9, Migne 94, 1122) sage: „baptismus est sigillum et custodia et illuminatio“, besonders die geistige Seite, den Charakter in den Vordergrund stelle. Aber diese Ausdrücke seien keine Definitionen im strengen Sinne, darum könne man auch aus ihnen keine Schlußfolgerungen ziehen, als ob sie die ganze Wesenheit bezeichneten. So folge aus dem Worte des hl. Augustinus nicht, daß die Taufe nichts

Bleibendes sei, weil ja die Abwaschung vorübergehe, denn das Bleibende sei der Charakter, den der Kirchenvater hier nicht erwähne, aber auch nicht ausschließe. Anderseits könne man auch aus der Definition des Johannes Damascenus nicht den Schluß ziehen: nur das Geistige, das Unsichtbare bilde das Wesen des Sakramentes, wie auch die einseitige Ablehnung dieses Gedankens zu verwerfen sei, daß nämlich nur das Materielle zur Taufe gehöre, daß also jeder Bestandteil des Sakramentes sinnlich wahrnehmbar sein müsse. Wenn Wilhelm daher den Charakter wiederholt mit der Taufe identifiziert, so ist dieses in dem hier gekennzeichneten weiteren Sinne zu verstehen.[1]

Wilhelm unterscheidet dann eine dreifache Taufe, die Wassertaufe, Bluttaufe und Begierdetaufe. Zwar „hat die Scholastik die Lehre von der Begierdetaufe als eine traditionelle

[1] Summa aurea f. 249 d: Et Augustinus dicit, quod tanta est vis aquae, ut corpus tangat et mentem abluat. Ergo aquae abluenti propriissime convenit ratio sacramenti, ergo aqua abluens vel aquae ablutio propriissime est sacramentum baptismi et ita est baptismus. Hoc etiam videtur per Augustinum, qui dicit, quod baptismus est tinctio in aqua verbo vitae signata. Ergo baptismus est ablutio, quae fit per aquam. Sed contra. Dicit Ioannes Damascenus, quod per baptismum dantur nobis primitiae spiritus; principium alterius vitae scil. spiritualis est regeneratio et baptismus est sigillum et custodia et illuminatio; ergo baptismus est sigillum, ergo est character. Ad hoc nobis videtur dicendum, quod nec sola aqua abluens vel ablutio aquae est baptismus, nec solus character, sed illa duo ita, quod utraque sunt unus baptismus et sunt unum sacramentum ab unitate gratiae signatae, licet diversa sint secundum essentiam; sicut illae tres voces albus, alba, album sunt unum nomen ab unitate rei signatae et unitate significationis. Et per hoc patet solutio ad ultimo obiectum. Concedimus enim, quod unctio in aqua est baptismus et etiam ipse character est baptismus, ne contradicant sibi Augustinus et Ioannes Damascenus, sicut in sacramento eucharistiae forma panis et vini sacramentum est et ipsum unum corpus Christi, quod traxit de virgine, sacramentum est, omnia tamen, quae ibi sunt, demonstrant unum sacramentum eucharistiae. Ad primum ergo dicimus, quod non valet haec argumentatio: aqua abluens vel ablutio aquae transit et baptismus manet. Ergo aqua est baptismus. Licet enim transeat inquantum aqua abluens, tamen manet inquantum character. Instantia. Haec vox alba non manet, ergo et hoc nomen non manet, ergo haec vox alba non est hoc nomen. Licet enim hoc nomen non maneat sub hac voce, tamen manet sub alia.

Lehre von den Vätern übernommen und weiter ausgebildet",[1] doch scheint sich der Ausdruck baptismus flaminis zuerst bei unserem Autor zu finden, ein Verdienst, das Schanz[2] dem Alexander von Hales zuschreibt. Diese Art der Taufe kommt zustande durch den Glauben, der das Herz reinigt; wenn nämlich ein Erwachsener seine Sünden bereut und sich vornimmt, die Taufe zu empfangen, dann wird ihm die Gnade eingegossen und die Sündenschuld nachgelassen. Den Namen baptismus flaminis = baptismus Spiritus Sancti leitet Wilhelm her aus dem Worte Christi an Nikodemus (Joh. 8, 5): „Wenn einer nicht aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste wiedergeboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen." Unser Scholastiker fügt, da in der Stelle von einem Ersatze der eigentlichen Taufe nicht die Rede ist, hinzu: vel simili regeneratione, um daraus dann die Begierdetaufe herzuleiten. Er folgert aber aus diesem Zusatze nicht etwa eine Gleichsetzung des baptismus fluminis, flaminis und sanguinis, sondern stellt ganz richtig die Bluttaufe und Begierdetaufe als Ersatz der eigentlichen Taufe, der Wassertaufe, hin. Wenn nämlich, so wendet er ein, die drei Taufen alle gleich wären, dann müßte auch jede derselben eigentlich einen besonderen Charakter einprägen, und somit gäbe es in der Taufe einen dreifachen Charakter. Das wäre aber nicht nur überflüssig, da ja einer zur Unterscheidung genügt, sondern bedeutete auch eine Unmöglichkeit, da alle drei Charaktere proprietates eiusdem speciei specialissimae in eodem subiecto secundum idem wären. Wilhelm löst die Schwierigkeit, indem er darauf hinweist, daß nur die Wassertaufe im eigentlichen Sinne Taufe sei, die Begierdetaufe und Bluttaufe würden so genannt, und zwar wegen der Ähnlichkeit, die sie mit jener hätten. In der Wassertaufe, der „tinctio in aqua verbo vitae sanctificata", werde die Seele infolge des Charakters oder der Gnade schöner und kostbarer, wie auch ein Tuch durch Untertauchen in eine kostbare Flüssigkeit an Wert gewinne. Weil nun auch die Menschheit Christi durch das Leiden, gleichsam

[1] Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten, S. 270.
[2] A. a. O.

durch Untertauchen in das Meer der Schmerzen, kostbarer, nämlich einerseits zum Kaufpreise unserer Erlösung und anderseits der eigenen Auferstehungsherrlichkeit würdig wurde, so habe der Herr sein Leiden mit Recht eine Taufe genannt. In ähnlicher Weise, darauf will Wilhelm hinaus, könne man auch den baptismus sanguinis als Taufe bezeichnen. Bei der Begierdetaufe liege die Ähnlichkeit mit der eigenen Taufe darin, daß durch beide die Sündenschuld getilgt werde, wenn auch die Wirkungen der Wassertaufe noch weiter gehen und sich auch auf die Sündenstrafen erstrecken. Wilhelm schließt: Da also Bluttaufe und Begierdetaufe nur „per similitudinem" Taufen sind, so bewirkt die Wassertaufe als die eigentliche Taufe allein den Charakter.[1]

[1] Summa aurea f. 250a: Sciendum autem, quod triplex est baptismus. Est enim baptismus fluminis, qui scil. fit in aqua. Et est baptismus flaminis, qui scil. fit per fidem purificantem cor, quando aliquis adultus conteritur de peccatis suis et proponit suscipere baptismum, tunc infunditur ei gratia et dimittuntur ei peccata quantum ad culpam, et talis baptismus dicitur baptismus flaminis, scil. Spiritus Sanctus. Unde quod dicitur in evangelio (Ioh. III, 5): Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum coelorum etc., intelligendum est sic: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto vel simili regeneratione etc. Baptismus sanguinis est, qui fit in sanguine per martyrium, de quo dicit dominus (Luc. 12, 50): Baptismo habeo baptizari et quomodo coarctor usque dum perficiatur. Cum ergo triplex sit baptismus, et in baptismo fluminis imprimatur character, ergo eadem ratione alii duo baptismi imprimunt characterem. Et hoc falsum, quia character imprimitur ad discretionem, et unus solus character sufficit discernere. Ergo superfluunt alii duo, si ibi sint. Praeterea. Illi tres characteres sunt eiusdem speciei specialissimae; sed impossibile est, plures proprietates eiusdem speciei specialissimae esse in eodem subiecto secundum idem. Ergo impossibile est, plures characteres esse in una sola anima. Solutio: Dicimus, quod solus baptismus fluminis est simpliciter et proprie baptismus et alii duo non sunt baptismi nisi per similitudinem. Baptismus enim est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata; sicut enim pannus tinctus in aliquo pretioso colore pretiosior redditur quam prius esset, sic anima in baptismo fluminis tincta per characterem vel gratiam pretiosior fit, quam prius esset. Hac similitudine vocavit dominus passionem suam baptismum, tincta enim fuit caro eius in sanguine suo et hic pretiosior facta; sic enim fuit pretium nostrae redemptionis et per hoc pervenit ad gloriam resurrectionis. Baptismus flaminis habet similitudinem cum baptismo fluminis quantum ad hoc, quod delet peccata quantum ad culpam, licet non quantum ad poenam. Unde non est perfectus

4. Das äußere Zeichen der Taufe.

Zum äußeren Vollzuge der Taufhandlung gehören nach Wilhelm von Auxerre, der den ganzen Komplex der hierzu erforderlichen Momente nach dem damaligen Sprachgebrauche als die „Forma baptismi" bezeichnet, drei Stücke: die forma verborum, die intentio baptizandi und das elementum aquae. Die forma verborum, nach unserem Autor von Christus selbst bestimmt (Matth. 28, 19), wird an erster Stelle und zwar in vier Unterabschnitten behandelt: de subtractione, de additione, de totali forma und de corruptione verborum.

Bevor Wilhelm auf das einzelne näher eingeht, stellt er die Frage, ob denn das Wort „baptizo" zum Wesen der Form gehöre. Es scheine nicht der Fall zu sein, da man weder aus der Sache selbst, noch auch aus der göttlichen Einsetzung dieses beweisen könne. Denn das Taufen sei schon hinreichend durch die äußere Handlung der Abwaschung gekennzeichnet, wie man ja auch, wenn man das Kreuzzeichen mache, dieses nicht erst durch Worte sage, sondern lediglich sich bekreuze und die Worte: Im Namen des Vaters usw. ausspreche. In ähnlicher Weise brauche man auch, wenn man etwas segnen oder wenn man predigen wolle, dieses nicht ausdrücklich mit Worten zu bemerken, sondern es genüge die betreffende Handlung. Daher scheine auch die ausdrückliche Hinzufügung des Wortes „baptizo" zum Zustandekommen des Sakramentes nicht von wesentlicher Bedeutung zu sein. Auch aus der göttlichen Einsetzung der Taufformel scheine man nicht schließen zu können, das Wort „baptizo" gehöre wesentlich zur Form, denn dann habe man auch aus dem Worte Christi: „Prediget das Evangelium jedem Geschöpfe" den Schluß zu ziehen, daß jeder Prediger diese seine Tätigkeit immer ausdrücklich bezeichnen müsse. Ebensowenig wie dieses könne man daher auch jenes fordern. Also sei es nicht notwendig, das Wort „baptizo" beizufügen. Demgegenüber weist Wilhelm hin auf die kirchliche Praxis,

---

baptismus. Cum ergo baptismus flaminis et sanguinis non sint baptismi nisi per similitudinem, non imprimunt characterem. Unde solus baptismus fluminis imprimit characterem.

die darauf schließen lasse, daß dieses Wort notwendig sei, wie denn auch Papst Alexander die Frage in diesem Sinne entschieden habe.[1] Also müsse man annehmen, daß das Wort „baptizo" wesentlich notwendig sei zur Taufform. Wilhelm gibt dieses zu und löst dann die erste Schwierigkeit, indem er betont, daß die trinitarische Formel selbst in Verbindung mit der äußeren Taufhandlung nicht bestimmt genug sei, um die Intention des Spenders klar genug hervortreten zu lassen. Denn die Worte: „Im Namen des Vaters" usw. würden nicht nur bei der Taufe, sondern auch beim Kreuzzeichen und bei kirchlichen Benediktionen gebraucht. Und doch sei es gerade bei der Taufe, dem sacramentum necessitatis, besonders notwendig, daß die Intention des Spenders nicht nur genau determiniert, sondern auch deutlich zum Ausdruck gebracht werde. Der zweite Einwand wird mit der Bemerkung abgetan, daß zwischen der Einsetzung der Taufform und der Aussendung der Apostel zum Predigen doch ein Unterschied bestehe, da der Herr im ersten Falle einen bestimmten Ausdruck gebraucht, im letzten Falle aber nicht, sondern einmal „docete", ein andermal „praedicate" gesagt habe.[2]

---

[1] Gemeint ist Alexander III. (1159–1181). Die Entscheidung lautet: Si quis (sane) puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen; et non dixerit: „Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen", non est puer baptizatus. 3 Decr. t. 42, c. 1. (Denzinger-Bannwart, Enchiridion, n. 398.)

[2] Summa aurea f. 252 c: Tertio quaeritur de forma baptismi, ad quam exiguntur tria, scil. forma verborum et intentio baptizandi et elementum aquae. Forma verborum haec est: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii etc. Hanc formam verborum determinat dominus in fine Matthaei (28, 19), cum dicit discipulis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Circa formam istam multiplex est quaestio. Prima est de subtractione, secunda de additione, tertia de ipsa forma totali, quarta de corruptione et subtractione. Primo quaeritur, utrum verbum baptizandi sit de essentia verborum, quae exiguntur ad baptismum. Probatur, quod non. Quia, si ego velim signare me, non exigitur, quod ego dicam: ego signo me, sed sufficit, quod ego habeam intentionem signandi me et proferam ista verba: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Eodem modo si benedicam panem, non exigitur, quod ego dicam hoc: ego benedico panem. Similiter si praedicem evangelium

Die Frage, ob man von der trinitarischen Form etwas weglassen könne, beantwortet Wilhelm dahin, es komme ohne Zweifel keine gültige Taufe zustande, wenn man bei dem Aufgießen des Wassers nur die Worte spreche: „Ich taufe dich im Namen des Vaters". Wenn in den ersten Zeiten der Kirche die Taufe nur im Namen Christi gespendet worden sei, so seien dafür besondere Gründe vorhanden gewesen. Der Name Christi, der den Menschen noch unbekannt gewesen sei, habe ihnen auf diese Weise bekannt, lieb und teuer werden sollen. Zur Spendung der Taufe habe sich dieser Name um so besser geeignet, als ja durch ihn indirekt die ganze Trinität mitbezeichnet werde.[1] Auch die Berufung auf den hl. Ambrosius sei unstatthaft. Denn die

---

non est necesse, quod ego dicam hoc: ego praedico evangelium. Ergo si ego baptizo te, non requiritur, quod dicam: baptizo te, sed sufficit, quod habeam baptizandi intentionem et proferam ista verba: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Si dicatur, quod quia Deus apposuit dictionem significantem actum baptizandi in forma verborum, propter hoc verbum baptizandi est de essentia formae verborum, nulla videtur esse solutio, quia cum dominus misit discipulos ad praedicandum, dixit (Marc. 16, 15): Ite, praedicate evangelium omni creaturae, tamen ad hoc, quod aliquis praedicet, non oportet, ut dicat se praedicare. Ergo ad hoc, quod aliquis baptizet, non oportet, ut dicat se baptizare. Contra. Usus ecclesiae hoc habet, quod verbum baptizandi sit de forma verborum. Et Alexander dicit in quadam decretali, quod nisi baptizans dicat ita: ego baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, non est baptizatum. Ergo verbum baptizandi est de essentia formae verborum, quod concedimus. Ad primum dicimus, quod non est simile. Verba enim ista: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ad multa se habent, scil. ad signandum, ad benedicendum, ad baptizandum. Baptismus enim sacramentum necessitatis est, et propter hoc necesse est, baptizantem determinatam intentionem habere expressam, ne evagetur animus ad alia, cum illa verba ad alia se habeant. Et propter hoc necesse est, ut baptizans intentionem baptizandi, quam habet per verba exprimat: Baptizo te etc. Et ad secundum obiectum dicimus, quod dominus, cum mittebat discipulos ad praedicandum, non utebatur verbo determinato, sed aliquando dicebat (Marc. 16, 15): Ite, praedicate, aliquando ita (Matth. 28, 19): Ite, docete. Sed cum tradidit formam baptismi determinata dictione usus est dicens: Baptizantes eos in nomine Patris et Filii etc. Et propter hoc non est simile de praedicatione et baptismo.

[1] Vgl. hierzu Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"? Mainz 1913, S. 22.

Stelle,[1] in der dieser Heilige zu sagen scheine, daß, wenn jemand bei der Spendung der Taufe auch nur eine göttliche Person mit Namen nenne, aber von den andern den rechten Glauben habe, doch eine wahre Taufe zustande komme, während ein anderer, der alle drei Namen der göttlichen Personen nenne, aber von einer einen falschen Glauben habe, gar nichts bewirke, könne in einem zweifachen Sinne aufgefaßt werden. Entweder sei sie in einer übertragenen Bedeutung zu nehmen, nämlich so, daß „Taufe" hier gleichbedeutend sei mit dem bei der Taufe abgelegten Glaubensbekenntnisse; dann wäre der Sinn folgender: wenn der Täufling auch nur auf eine einzige Frage des Glaubensbekenntnisses, z. B. auf die Frage: Glaubst du an Gott den Vater? mit „credo" antwortet, aber innerlich an die ganze Trinität recht glaubt, so hat er den wahren Glauben und hat auch ein wahres Glaubensbekenntnis abgelegt, während auf der andern Seite das äußere Bekenntnis aller drei göttlichen Personen nicht den mangelhaften Glauben des Herzens auch nur bezüglich einer Person ersetzen kann; oder aber, und das sei die zweite Möglichkeit der Auslegung, die Worte

[1] Ambrosius, De Spiritu Sancto, I, 3, 42 (Migne, P. L. 16, 713): Baptizati sunt itaque in nomine Iesu Christi (Act. 19, 5): nec iteratum est in his baptisma, sed novatum, unum enim baptisma (Eph. 4, 5). Ubi autem non est plenum baptismatis sacramentum, nec principium, vel species aliqua baptismatis aestimatur. Plenum autem est, si Patrem et Filium Spiritumque sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues. Et quemadmodum si unum in sermone comprehendas, aut Patrem, aut Filium, aut Spiritum sanctum; fide autem nec Patrem, nec Filium, nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum: ita etiam quamvis et Patrem, et Filium et Spiritum dicas, et aut Patris, aut Filii, aut Spiritus sancti minuas potestatem, vanum est omne mysterium.

In der Anmerkung der Mauriner heißt es zu dieser Stelle: „Vix alius Ambrosianus locus tantam dissidii segetem, quantam hic praebuit theologis. Beda Venerabilis in Actuum 19 haec ipsa verba edisserens, Ambrosii sententiam hanc esse docet, ministrum baptismatis, pronuntiato solo J. Christi nomine, vere ac valide baptizare: cui sententiae et ipse subscribit.". Als Anhänger derselben Meinung werden dort angeführt: Papst Nikolaus I., in resp. ad consulta Bulg. c. 104, Petrus Lombardus, IV. Sent., dist. 3, S. Thomas, III, 66, 6, Hugo de S. Victore, lib. I., de sacr. c. 13. Alle die genannten Autoren berufen sich auf diese Stelle bei Ambrosius.

seien zwar im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne, aber nur „in casu", nur von einem besonders seltenen Falle zu verstehen, nämlich, wenn Spender oder Empfänger der Taufe sofort nach dem Aussprechen der Worte: „Ich taufe dich im Namen des Vaters" plötzlich sterben würden, weil dann der „summus sacerdos" supplieren würde. In ähnlicher Weise sei auch der letzte Teil des Ausspruches vom hl. Ambrosius nur von dem Falle zu verstehen, daß der Spender seinen falschen Glauben auch äußerlich durch Worte zum Ausdruck bringe, indem er z. B. spreche: baptizo te in nomine Patris maioris et Filii minoris et Spiritus Sancti.[1] Wenn die Meinung unseres Theologen, in diesem Falle komme offenbar

[1] Summa aurea f. 252 d: De subtractione. Quaeritur postea de subtractione: utrum baptismus sit, si tantum dicatur: Baptizo te in nomine Patris. Et videtur, quod non, quia non est forma verborum praescripta a domino. Sed probatur, quod sit baptismus, quia in primitiva ecclesia fiebat baptismus sic: Baptizo te in nomine Christi, ut habetur in Actibus apostolorum (8, 16). Ergo si in nomine unius personae, scil. Filii, tantum fiebat baptismus, eadem ratione fit baptismus in nomine Patris tantum. Item. Dicit Ambrosius, quod si aliquis baptizans nominet tantum unam personam et de aliis bene sentiat, verum baptisma fit; si vero tres nominet et de aliqua male sentiat, totum subruit. Ergo si aliquis dicat tantum: Ego baptizo te in nomine Patris, et bene sentiat de aliis, verus baptismus est. Et hoc est inconveniens, quia non observatur forma, quam tradidit dominus. Item ex hoc sequitur, quod haereticus non baptizet etiam si nominet tres personas, cum de aliqua illarum male sentiat. Solutio. Non est dubium, quod non est baptismus, si tantum sic dicatur: baptizo te in nomine Patris. Baptismus tamen fiebat in primitiva ecclesia hoc modo: baptizo te in nomine Christi duabus de causis. Prima est, ut nomen Christi, quod erat incognitum hominibus, fieret celebre et amicum. Hoc enim nomen „Christus" sanat, lenit et illuminat secundum illud (Cant. I. 2): „Oleum effusum nomen tuum." Et beatus Bernardus dicit (Sermo XV super Cantica, Opera, ed. Paris. 1640, p. 600) quod Christus iubilus est in corde, mel in ore, melos in aure. Secunda est, quia hoc nomen „Christus" dat intelligere totam Trinitatem. Christus enim interpretatur unctus, unctus autem dat intelligere unctam personam, i. e. Filium, et personam unguentem, i. e. Patrem, et ipsam unctionem, scil. Spiritum Sanctum. Sed hoc nomen „Pater" non dat intelligere totam Trinitatem, et propter hoc non est simile. Auctoritas vero Ambrosii intelligitur duobus modis. Primo, ut sumatur significans pro significato hoc modo: si nominet tantum unam personam, et de aliis sentiat bene, verum baptisma est, scil. vera fides. Baptismus enim sacramentum est verae fidei. Similiter et illud: totum subruit,

keine Taufe zustande, auch zweifellos richtig ist, so ist doch noch hinzuzufügen, daß die Taufe auch dann ungültig ist, wenn der falsche Glaube des Spenders auch äußerlich nicht erkannt wird.

Bei der Frage, ob die Gültigkeit des Sakramentes Schaden leide, wenn der Spender zu der trinitarischen Formel noch etwas hinzufüge, bringt Wilhelm die allgemeine Entscheidung der Magistri, daß, wenn jemand nur aus Frömmigkeit (ex sola devotione) und ohne zu glauben, daß dieses zum Wesen der Form gehöre, einen Zusatz mache, z. B. den Namen eines Heiligen beifüge, so wäre die Taufe gültig. Würde er aber annehmen, daß der Zusatz zum Wesen der Taufform gehöre, so käme kein Sakrament zustande.[1]

Wie kommt es denn, so fragt Wilhelm an dritter Stelle, daß beim Aussprechen der Worte die Taufe wird, ins Dasein tritt? Sicher liege dieses nicht in den Worten als solchen, in der Natur der Worte. Daher müsse es in der significatio derselben begründet sein, denn eine andere Grundlage sei nicht zu finden. Hieraus aber scheine zu folgen, daß alle Worte, die jene significatio haben, auch die gleiche Wirkung haben wie die Taufworte, daß man also auch ebensogut sagen könne: baptizo te in nomine genitoris et geniti et flaminis almi. Daß die Worte der Taufform ihre Wirkkraft nicht von sich selbst, aus ihrer eigenen Natur haben, sondern von ihrer Stellung als Zeichen, gibt Wilhelm sogleich

---

i. e. fides subruit. Secundo intelligitur proprie, sed tantum in casu, sicut si sacerdos fidelis ita dicat: „Baptizo te in nomine Patris“ et hoc dicto statim obmutescat, vel puer moriatur, tunc fit verum baptisma. Summus enim sacerdos supplet, quod pie inceptum est in minore sacerdote. Similiter ultima pars auctoritatis intelligenda est in casu, cum videlicet haereticus exprimit errorem vel haeresim in verbis, ut si dicat: „Ego baptizo te in nomine Patris maioris et Filii minoris et Spiritus Sancti“, tunc nullum est baptisma, sicut nulla est excommunicatio, quae continet errorem apertum.

[1] Summa aurea f. 252 d: De additione. Quaeritur postea de additione, utrum scil. sit baptismus, si dicatur sic: „Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et beati Petri.“ Et dicunt magistri, quod si illud ultimum addat aliquis ex sola devotione, non intendens illud esse de essentia formae verborum, baptismus est. Si vero credat, illud esse de essentia formae et propter hoc illud agat, non est baptizatus.

zu. Denn die Reinigung von der Sünde geschehe durch den übernatürlichen Glauben, den der Mensch in der Taufe erhalte. Daher deuten die bei der Spendung der Taufe zu gebrauchenden Worte auf die hauptsächlichsten Glaubensgeheimnisse hin, nämlich auf die Wahrheiten von dem einen Gott in drei Personen. Diese Wahrheiten würden aber durch die von Christus und der Kirche vorgeschriebenen Worte besser und deutlicher bezeichnet als durch jene anderen. Denn in ihnen komme auch gleichzeitig zum Ausdrucke, daß bei den göttlichen Personen nicht von Zeit und Werden die Rede sein kann, sondern daß sie ewig und über die Zeit erhaben sind, während besonders „genitus" als Partizipium gefaßt, also zeitlich verstanden werden könnte, eine Ausdrucksweise, die auf eine göttliche Person nicht angewandt werden dürfe.[1]

Dieser Beweisführung Wilhelms können wir uns nicht anschließen. Denn es ist nicht einzusehen, wie das Wort „genitus" mehr als der Ausdruck „filius" das Moment der Zeit in die trinitarische Form hineinbringen soll. Wenn also, was unser Autor ohne weiteres zugibt, die Wirkkraft der Taufe nicht in der Natur, sondern in der significatio verborum liegt, und zwar in der Bezeichnung des einen Gottes und der drei göttlichen Personen, dann muß auch jede Form, welche dieser Bedingung entspricht, zur Gültigkeit der Taufe genügen, also auch die Form: baptizo te in nomine genitoris et geniti et flaminis almi. Dabei bleibt sehr wohl die Mög-

[1] Summa aurea f. 252 d und 253 a: De totali forma. Quaeritur postea de ista forma, unde scil. habeat vox illa, quod ad eius prolationem fiat baptismus. Aut enim hoc habet a natura, aut a significatione. Constat, quod non a natura. Ergo a significatione. Ergo voces eandem significationem habentes eandem vim habent. Ergo si dicatur: „Baptizo te in nomine Genitoris et Geniti et Flaminis almi", baptismus est. Solutio. Habent illae voces a significatione. Baptismus enim mundat per fidem, et propter hoc in baptismo sunt dictiones exprimentes fidem, scil. et unitatem Dei et trinitatem personarum. Potius autem vocibus illis data est vis illa, quam aliis, quia per ista nomina „Patris et Filii" expressius significantur personae ut sunt in aeternitate et extra tempus, quam per alia, quia „Genitus" participialiter potest sumi et ita temporaliter, quod non convenit divinae personae.

lichkeit bestehen, daß es in der Praxis unerlaubt sei, eine solche Taufformel zu gebrauchen.[1]

[1] Es ist interessant zu beobachten, wie eine große Anzahl von Theologen aus äußeren Beweggründen, lediglich aus Rücksicht gegen Auktoritäten, nicht dazu zu bringen waren, eine Taufe mit der Form: „Baptizo te in nomine Genitoris" etc. für gültig zu halten. Suarez zählt in seinen „Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae (Quaest. 66, art. 6; disp. 21, sect. 4. Opera, tom. 20, p. 361 ss.) als Vertreter dieser ablehnenden Ansicht auf: Thomas (III, 66, 5, ad 7), Bonaventura (art. 2, q. 3), Scotus (q. 2, art. 3), Richardus (art. 2, q. 3), Paludanus (q. 1, art. 3, num. 10), Durandus (q. 2), Gabriel Biel (art. 2, conc. 4, et art. 1, dub. 1), Alexander Halensis (pars 4, q. 13, membr. 3, art. 3, § 5), Wilhelm von Auxerre und Marsilius (in 4, q. 3, art. 4). Er selbst neigt der anderen Ansicht zu, für welche er hauptsächlich auf Caietanus verweist, der in seinem Kommentar zum hl. Thomas (In III. p. S. Thom. qu. 66, art. 6; ed. Lugduni, 1575, p. 304 s.) die Taufe „in nomine Genitoris" etc. für gültig erklärt hatte. Die Begründung des hl. Bonaventura für seine gegenteilige Meinung, „quia mutantur nomina principalia in non principalia", und ihre von Duns Scotus ausgesprochene Erläuterung „nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti significari proprias personarum proprietates, atque adeo personas ipsas; nomine vero Genitoris, etc., significari actus notionales, non vero personas, sed solum connotari illas", lehnt Suarez als nicht zwingend ab, „tum quia vix potest reddi ratio, cur nomen Filii sit principalius, quam nomen Verbi; aut nomen Patris, quam nomen Genitoris. Tum etiam, quia ad substantiam sacramenti non videtur referre, quod nomen sit magis vel minus principale, dummodo eandem omnino rem significet. In hoc autem non videtur vera differentia, quam Scotus assignat, quia Genitor revera significat personam generantem, pro qua etiam supponit; quod si fiat vis in significato formali, aut connotato, etiam Pater ex vi suae significationis formaliter significat Paternitatem, et connotat Personam". Suarez wagt aber doch nicht, entschieden für die Gültigkeit einer „in nomine Genitoris" etc. gespendeten Taufe einzutreten, indem er schließlich auf die schon von Thomas (III, 66, 5, ad 7) erwähnte und als Beweis herangezogene Einsetzung durch Christus rekurriert und meint, Christus habe bei der Einsetzung der Taufe die Bestimmung getroffen, daß als Taufform die gewöhnlicheren und dem Volke geläufigeren Worte zu nehmen seien. Als Beweis hierfür nennt Suarez die kirchliche Praxis und die übereinstimmende Lehre der Väter und Theologen. Die Taufe müsse also, weil höchst zweifelhaft, wiederholt werden. „Aliud autem est in hac re practice loqui, aliud vero speculative. Practice enim certum est, esse grave peccatum huiusmodi mutationem facere, tum propter verba Christi et consuetudinem Ecclesiae, tum propter scandalum, tum etiam propterea, quod redditur dubium sacramentum. Nam etiam si demus, Caietani opinionem esse probabilem, est tamen incerta; et si fortasse falsa sit, sacramentum in re erit nullum.

Der letzte Abschnitt handelt über die Verstümmelung der Taufformel. Wilhelm schließt sich der allgemeinen Meinung der Magistri an, daß ein undeutliches und verstümmeltes Aussprechen der Worte, wenn es aus bloßer Einfalt geschehe

---

Quapropter certum etiam censeo, baptismum datum sub illa forma: In nomine Genitoris, Geniti, etc., iterandum esse, saltem sub condicione, quia revera est valde dubius. At vero speculative potest opinio Caietani probabiliter teneri; habet enim fundamenta non parum urgentia et apparentia. Nihilominus discedendum non est a communi sententia, quae in materia praecipue sacramentorum, multum ponderis habet. Nam tota res pendet ex institutione, quam usus et traditio Ecclesiae declarat; et huiusmodi Ecclesiae sensus ex antiquis Patribus et sapientibus Doctoribus petendus est. Est ergo valde verisimile, hanc fuisse Christi institutionem, ut simplex professio fidei, quae in baptismo fit, et omnibus etiam rudioribus et simplicioribus communis esse debet, fieret etiam simplicioribus verbis et communibus omnibus et proprius divinas personas significantibus. Et ideo mutatio in his vocibus, vel omnibus, vel aliqua earum, substantialis esse censetur. Ex quo fundamento facile est omnia Caietani argumenta diluere." Es liegt auf der Hand, daß dieser Beweis erst nachträglich beigebracht wurde, um der Auktorität der Theologen gerecht zu werden. Warum hat Christus denn gerade bei der Taufe diese Bestimmung getroffen? Wie wäre eine solche Maßnahme seitens des Heilandes zu erklären? Die Worte in jeder menschlichen Sprache sind ja nicht natürliche, sondern konventionelle Zeichen. Wäre anstatt des Wortes „Filius" der Ausdruck „Genitus" üblicher geworden, dann würde auch nach der Meinung des hl. Thomas und des Suarez dieser Ausdruck der Taufform wesentlich sein. Soll aber an diese Bedingung, daß diese Taufform immer, also auch z. B. bei einem für das Christentum neugewonnenen Volke, die gewöhnlicheren und geläufigeren Ausdrücke enthält, die Gültigkeit des notwendigsten Sakramentes geknüpft sein? Wie soll überhaupt das Prinzip durchgeführt werden können, da die Worte als konventionelle Zeichen dem Wechsel der Zeiten unterliegen, so daß manche in früheren Zeiten geläufige Ausdrücke nicht nur nicht mehr gebraucht, sondern nicht einmal mehr verstanden werden? Ja, nach diesem Prinzip wäre eine Form als ein für allemal festgelegt überhaupt nicht möglich, sondern müßte je nach der Gebräuchlichkeit der Worte beständig wechseln.

Weil der hl. Alphonsus (Theol. moralis, l. V. Nr. 109; Tom. 3. p. 76 s.) seine Bedenken gegen die Gültigkeit der mehrfach genannten Form äußert, glaubt auch Lehmkuhl (Theol. mor. p. II., l. 1. tr. 2. c. 1. § 3; Vol. II. p. 48), „quod faceret baptismum aliquatenus dubium". Doch werden auch hier keine inneren, in der Sache selbst liegenden Gründe vorgebracht. Darum sagt Pesch (Praelectiones dogmaticae, t. IV. Nr. 384. p. 171) mit Recht: „Quaestio vero, num suppositio nominum Genitoris et Geniti pro Patre et Filio formam essentialiter mutet, mere speculative neganda est."

und die Hauptsilben nicht betreffe, der Gültigkeit der Taufe keinen Eintrag tue. Wie weit es aber, ohne das Sakrament zu gefährden, gehen dürfe, könne ein Mensch nicht bestimmen. Wenn aber jemand durch Verstümmelung der Worte diesen einen falschen Sinn geben wollte, würde er keine gültige Taufe spenden, nicht wegen des mangelhaften Aussprechens der Form, sondern weil die zum Zustandekommen des Sakramentes notwendige Intention fehlte.[1]

Neben der Form gehört zur Setzung des äußeren Zeichens die Materie. Bei der Taufe ist die Materie das Wasser. Als Gründe dafür, daß Gott gerade das Wasser als Materie für die Taufe bestimmt habe, führt Wilhelm die allgemeine Verbreitung und Zugänglichkeit desselben und die für die Gnadenbezeichnung besonders günstigen Eigenschaften dieses Elementes an. Eine Taufe mit Öl oder Wein würde daher infolge dieser göttlichen Bestimmung ungültig sein.

Die Anwendung des Wassers bei der sakramentalen Handlung geschieht durch die Untertauchung. Wilhelm erwähnt keine andere Art des Taufens. Er meint, im Falle der Not genüge nach der allgemeinen Ansicht der Theologen eine solche Menge Wassers, daß der Kopf des Täuflings, die „principalior pars", eingetaucht werden könne. Bei etwaigem Zweifel müsse später die Taufe wiederholt werden.[2]

5. Die Wirkungen der Taufe.

Wilhelm von Auxerre unterscheidet, wie schon bei der Behandlung der sakramentalen Wirksamkeit (§ 5) erwähnt wurde, bei der Taufe eine Vorwirkung (= res et sacramentum) und die eigentliche Gnadenwirkung (= res tantum). Erstere ist der Charakter, der einerseits durch das äußere Zeichen angedeutet und bewirkt wird, anderseits selbst wieder Zeichen und Ursache der Gnade ist. Nur die Wassertaufe prägt nach der Lehre Wilhelms der Seele den Charakter ein. Nur sie ist ja im eigentlichen Sinne das Sakrament der Taufe. Die Begierdetaufe und die Bluttaufe sind nur ein Ersatz für

[1] Summa aurea f. 253 a.
[2] Ibid.

dieselbe, sie haben nur eine gewisse Ähnlichkeit mit derselben. Der Charakter ist nach unserm Theologen auch der Hauptgrund für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe. Er ist dauernd, unauslöschlich der Seele eingeprägt, er bleibt am Häretiker, ja sogar am Verdammten in der Hölle. Wollte man die Taufe wiederholen, so würde man dadurch zeigen, daß man den Charakter nicht für unauslöschlich hält. So würde nach einem Ausspruche des hl. Augustinus der Taufe gleichsam unrecht geschehen.[1]

Wilhelm spricht hier aus, was das Konzil von Trient über den Charakter und seine Stellung zur Nichtwiederholbarkeit der Taufe ganz formell in einem Kanon fixiert hat: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: A. S.[2] Was die näheren Ausführungen unseres Theologen über den Charakter betrifft, so sei auf die Behandlung dieser Lehre im ersten Teile (§ 6) verwiesen.

Die gesamte Gnadenwirkung der Taufe spricht Wilhelm mit den Worten aus: „Baptismus est sacramentum renovationis, . . . est enim spiritualis regeneratio, sicut dominus dicit . . . et hoc modo dicitur baptismus magnum sacramentum: innovat enim hominem totaliter."[3] Diese innere Umgestaltung vollzieht sich in zweifacher Weise, negativ und positiv. Nach der negativen Seite hin bewirkt die Taufe die Tilgung der Erbsünde und aller persönlichen Sünden nach Schuld und Strafe, nach der positiven Seite hin die Erhebung zu einem neuen, ewigen Leben.[4]

---

[1] Summa aurea f. 255 d.

[2] Tridentinum, Sess. VII, can. 9 (Denz. 852).

[3] Summa aurea f. 256 a und d.

[4] Ibidem f. 249 c: . . . maior cumulus gratiae significatur et datur per baptismum quam per circumcisionem. Circumcisio enim inquantum circumcisio non significat nisi remissionem peccati, sed baptismus significat remissionem peccati et infusionem gratiae et extinctionem mundanae et humanae cupiditatis et saltum spiritualem in vitam aeternam. Cf. f. 255 d. Was Wilhelm hier unter der extinctio mundanae et humanae cupiditatis versteht, ist schwer zu sagen, da er weiter unten Gründe dafür anführt, daß auch nach der Taufe die Begierlichkeit zurückbleibe, z. B. f. 288 d.

Was zunächst die negative Seite der Taufwirkungen angeht, so unterscheidet Wilhelm hier nach den Empfängern die Wirkung an Kindern und Erwachsenen. Bei der Kindertaufe kommt als negative Wirkung nur die Nachlassung der Erbsünde in Betracht, da ja von einer persönlichen Sünde noch nicht die Rede sein kann. Es werden zunächst Schwierigkeiten gegen die Tilgung der Erbsünde erhoben.

1. Einwand. Die Grundlage dieser Objektion bietet der allgemeine Satz: Wie der Akt, so der Habitus. Darum könne man aus dem Akte der Erbsünde, nämlich dem motus primus, auf den Habitus derselben schließen. Nun sei aber der motus primus, der Akt der Erbsünde, eine nur läßliche Sünde. Folglich sei auch die Erbsünde selbst, als Habitus gefaßt, nur eine läßliche Sünde. Die Gnade aber stehe nicht in direktem Gegensatze zu der läßlichen Sünde, weil Gnade und läßliche Sünde am selben Subjekte zu gleicher Zeit bestehen könnten, sondern nur im Gegensatze zur Todsünde, denn nur Gnade und Todsünde schlössen sich in derselben Seele gegenseitig aus. Daher widerstreite die Gnade nicht der (läßlichen) Erbsünde. Wenn sie aber der Erbsünde nicht widerstreite, könne sie auch bei ihrer Eingießung die letztere nicht tilgen. So sei also die Wirkung der Taufgnade unmöglich die Tilgung der Erbsünde.[1]

2. Einwand. Da die Erbsünde als eine, wie soeben bewiesen, läßliche Sünde den Menschen nicht zu einem filius diaboli, zu einem Feinde Gottes mache, so könne umgekehrt die Taufgnade ihn auch nicht aus einem solchen zu einem filius Dei, zu einem Freunde Gottes umgestalten.

3. Einwand. Auch nach der Taufe sei der fomes peccati als eine wenn auch läßliche Erbschuld im Menschen,

[1] Wollte man den Einwand in die scholastische Form bringen, so könnte man etwa sagen:
Qualis est actus, talis est habitus.
Ergo qualis est actus peccati originalis, talis est habitus peccati originalis.
Atqui actus originalis peccati, scil. motus primus, est venialis tantum.
Ergo etiam habitus est venialis tantum.
Atqui gratia opponitur soli peccato gravi, non veniali, ideoque solum grave tollit, non veniale, quia solo gravi, non veniali, excluditur.
Ergo gratia baptismalis non tollit peccatum originale.

was daraus folge, daß auch der primus motus im Getauften noch läßlich sündhaft sei. Denn wie der Akt aus dem Habitus hervorgehe und man von der Beschaffenheit des Aktes auf die Beschaffenheit des Habitus einen richtigen Schluß ziehen könne, so sei der motus primus gleichsam das Produkt des fomes, der motus primus also dem Akte der Erbsünde, der fomes aber dem Habitus derselben gleichzusetzen, und so könne man aus der auch nach der Taufe fortbestehenden läßlichen Sündhaftigkeit des motus primus, des actus originalis peccati auf die gleiche Beschaffenheit des habitus originalis peccati, der Erbsünde selbst schließen. Daher werde in der Taufe die Erbsünde nicht nachgelassen, da sie ja später noch als wirkliche Schuld fortbestehe.

Lösung der Einwände 1—3. Wilhelm löst die Schwierigkeiten, indem er den ersten Fundamentalsatz: qualis est actus, talis est habitus, in dieser Allgemeinheit für unrichtig erklärt. Nur dann könne man von dem Akte auf den Habitus schließen, wenn der letztere aus dem ersteren unmittelbar und physisch hervorgehe. Nun aber gehe der Habitus der Erbsünde aus dem Akte der Erbsünde (motus primus) nicht hervor, folglich könne man auch nicht aus dem (läßlich sündhaften) Akte auf den (läßlich sündhaften) Habitus der Erbsünde schließen, und damit entfalle die fundamentale Begründung der ganzen Argumentation.

Zur näheren Erläuterung fügt Wilhelm noch bei: Die Erbsünde sei nicht das Produkt, der Niederschlag der motus primi und gehe überhaupt nicht unmittelbar aus einem Akte desselben Subjektes hervor. Unmittelbar gehe sie hervor aus der Vererbung der sündhaften Natur und mittelbar aus dem sündhaften Akte der ersten Menschen, welch letzterer unmittelbar in den Stammeltern die corruptio carnis, die Geneigtheit zur Sünde, gleichsam den Habitus der persönlichen Sünde hervorrief und erst dadurch die Grundlage für die Erbsünde in den anderen Menschen wurde. Diese erste Sünde der Stammeltern, aus welcher die Erbsünde wenn auch mittelbar hervorgehe, sei aber — und das ist der erste Grund, den Wilhelm für die schwere Sündhaftigkeit der Erbsünde anführt — eine schwere Sünde gewesen. Dieses

sei zu ersehen aus den furchtbaren Strafen (mors corporalis et mors spiritualis), die Gott nicht nur über die ersten Menschen, sondern über das ganze Menschengeschlecht verhängt habe. Aber nicht nur aus der Begründung der Erbsünde, sondern auch aus dem, was aus ihr folge, könne man schließen, daß sie eine Todsünde sei. Denn soviel an ihr liege, führe die Erbsünde den Menschen, wenn auch mittelbar durch die primi motus, zur schweren Sünde. Daher sei die Erbsünde sicher eine Todsünde, und alle Einwände, die von der Voraussetzung der läßlichen Sündhaftigkeit der Erbsünde ausgingen, seien darum a limine abzuweisen.[1]

4. Einwand. Wenn die Taufe die Erbsünde wegnehmen soll, so geschieht dieses entweder vollständig nach Schuld und Strafe oder nur teilweise. Daß die Taufe die Erbsünde nicht teilweise nachlassen kann, ergibt sich schon daraus, daß sie die

[1] Summa aurea f. 254 d: Sed iterum quaeritur de baptismo parvulorum, utrum auferat originale. Videtur, quod non, quia regula est in ethicis, quod qualis est actus, talis est habitus. Sed actus originalis peccati sive fomitis est venialis tantum, scil. primus motus. Originale ergo peccatum tantum est veniale. Sed gratia non est contraria veniali peccato. Ergo gratia baptismalis non expellit peccatum originale, etiam inquantum est peccatum. Item si peccatum originale est tantum veniale, ergo non facit parvulum filium diaboli. Ergo baptismus non facit de filio diaboli filium Dei. Item primus motus post baptismum est venialis. Sed qualis est actus, talis est habitus. Ergo originale sive fomes etiam post baptismum est peccatum veniale. Ergo est malum malo culpae. Ergo baptismus non aufert originale nec quantum ad culpam nec quantum ad poenam. . . . Solutio. Regula ista: „Qualis est actus, talis est habitus" intelligenda est de actu, ex quo immediate sequitur habitus et propter hoc non habet locum in originali et primis motibus, quia originale (non) relinquitur ex primis motibus, nec provenit originale immediate ex aliquo actu, sed tantum mediate, scil. ex actu primorum parentum et ex corruptione carnis. Et sic patet solutio ad tres primas obiectiones. Sed adhuc quaeritur, an originale sit mortale, an veniale. Et dicimus, quod est mortale duabus de causis. Una est, quia est ab actu mortali, licet mediate, videlicet a peccato primorum parentum. Dominus enim damnavit Adam pro pomi comestione et totam posteritatem dicens: Quacumque die comederitis, morte moriemini (Gen. II, 17), et morte corporali et morte spirituali. Unde peccatum originale causa est et mortis corporalis et mortis spiritualis, privat enim vita spirituali, scil. gratia. Secunda est, quia peccatum originale, quantum in se est, inducit ad peccatum mortale, licet mediate, scil. mediantibus primis motibus. . . .

peccata actualia mortalia gänzlich tilgt, sowohl nach Schuld als auch nach Strafe. Daher muß dieses a fortiori geschehen bei der Erbsünde, die doch geringer ist als die persönliche Todsünde. Also muß der andere Fall eintreten, die Erbsünde muß in der Taufe voll und ganz nachgelassen werden, ihre ganze Schuld und Strafe. Dieses aber ist nicht mit der Erfahrungstatsache zu vereinbaren, daß auch nach der Taufe der leibliche Tod als eine Straffolge der Erbsünde fortbesteht. Es bleibt daher schließlich nichts anderes übrig, als daß die Taufe das peccatum originale überhaupt nicht wegnimmt.[1]

Lösung. Wilhelm antwortet, die Taufe tilge die Erbsünde nur teilweise, da sie nicht alle Strafen derselben wegnehme. Die hiergegen im Einwande vorgebrachte Begründung, daß die Taufe doch die persönlichen Todsünden gänzlich nachlasse, also um so mehr die kleinere Erbsünde tilgen müsse, sei nicht zu halten, ebensowenig wie der zur Verstärkung herangezogene Vergleich beweiskräftig sei, wonach die Sonne die Dunkelheit der Nacht, ergo a fortiori den Schatten einer kleinen Wolke verscheuchen könne. Denn daraus, daß ein Ding größer sei als ein anderes, folge durchaus noch nicht, daß es nun auch schwerer als dieses von einem andern mit ihm verbundenen Gegenstande getrennt werden könne. Im Gegenteil, je kleiner und geringfügiger etwas sei, um so schwerer sei es oft zu entfernen. So vertreibe die Gnade zwar die schwere Sünde aus der Seele,

---

[1] Summa aurea f. 254 d: Item baptismus aufert originale, aut ergo totaliter, quantum ad culpam et omnimodam poenam, aut non totaliter. Ergo cum mors corporalis sit poena originalis peccati, aufert mortem corporalem. Ergo facit parvulos immortales, et hoc falsum. Si non totaliter, contra: Baptismus delet peccata actualia mortalia totaliter, quantum ad culpam et omnimodam poenam. Ergo multo fortius delet originale totaliter, quod minus est. Item mors corporalis est immediatus effectus peccati originalis inquantum culpa est. Sed cessante causa proxima et per se immediata cessat effectus proximus et immediatus. Ergo si baptismus aufert originale inquantum est culpa, tollit et mortem corporalem. Hoc autem falsum. Ergo relinquitur, quod baptismus non tollit originale inquantum est culpa, nec inquantum est poena. Ergo nullo modo, sicut Deus mundando animam a culpa per gratiam eo ipso, quod culpam removet, tollit obligationem poenae debitae proprie et immediate ex culpa mortali.

da Gnade und Todsünde unvereinbar seien, aber nicht die läßlichen Sünden, die sehr schwer aus der Seele zu entfernen seien, so daß selbst der Gerechte nach seinem Tode noch solche abzubüßen habe. So könne man also aus dem Fortbestehen einzelner Strafen der Erbsünde, besonders des Todes, nicht den Schluß ziehen, daß auch die Erbsünde selbst nicht getilgt sei.[1]

Wilhelm hat bei dem letzten Vergleiche von der läßlichen Sünde nur die formelle Seite der Beweisführung im Auge, indem er die läßliche Sünde nur als Beispiel heranzieht und aus ihrer Vereinbarkeit mit der Gnade auf die Vereinbarkeit des Fortbestehens des leiblichen Todes mit der Tilgung der Erbsünde in der Taufe schließt. Er läßt also die Frage, ob die Gnade die peccata venialia tilge, unbeantwortet. Wenn er dann in dieser Lösung sagt, die Taufe tilge die Erbsünde nur teilweise, so ist dieser Ausdruck im Sinne des Opponenten zu verstehen. Unser Theologe will also nicht die vollständige Nachlassung der Erbsünde durch die Taufe, wie die Kirche sie lehrt,[2] in Abrede stellen. Er hält nur — und das ist sein Irrtum — den leiblichen Tod auch bei den Getauften für eine formelle persönliche Strafe. Für

---

[1] Summa aurea f. 255a: Ad illud autem, quod quaesitum est, utrum baptismus tollat totaliter originale, dicimus, quod non, quia non tollit quantum ad poenam. Nec valet haec argumentatio: Tollit actualia mortalia totaliter, ergo et originale totaliter, cum sit minus. Instantia: sol potest expellere tenebras noctis, ergo potest expellere tenebras nubeculae. Aliquando enim, quod minus est, maioris est cohaerentiae. Sicut gratia mortalia peccata expellit, tamen non expellit venialia, quae dificillime separantur, cum quibus etiam decedit homo iustus portans secum lignum et stipulam (I Cor. 3, 12). Similiter est in peccato originali, cuius poena inseparabilis est.

[2] Decretum pro Armenis, bei Denzinger Nr. 696. Daß Wilhelm in korrekter Weise lehrt, die Taufe lasse auch alle Sündenstrafen nach, ergibt sich aus f. 255d: Ex praedictis ergo patet, quod baptismus penitus sepelit omnem vetustatem tam culpae quam poenae, et sic per baptismum remittitur omnis culpa et omnis poena. Die Fortsetzung dieser Stelle gibt als Grund hierfür die überreiche Genugtuung des Erlösungswerkes Christi an: Ad primum dicendum est, quod baptismus efficaciam suam habuit a passione Christi. Unde quod omnem poenam tollit, hoc habet a passione Christi. Deus enim punivit Christum in passione pro omnibus baptizandis . . . (f. 255 d).

Adam zwar war der Tod eine Strafe seiner Sünde, und er bleibt dieses auch für das Menschengeschlecht als solches; für die durch Christus (in der Taufe) gerechtfertigten Nachkommen Adams aber trägt er nach der kirchlichen Auffassung nicht mehr den Charakter der persönlichen Strafe, sondern ist lediglich eine Strafe des ganzen Geschlechtes.[1] Der Mangel an Unterscheidung dieser beiden Momente ist bei unserm Theologen die Quelle mancher Unklarheiten und bietet leicht Veranlassung zu Irrtümern über den Urstand und dessen Weiterentwicklung. Das Konzil von Trient hat gegen die aus einer solchen falschen Ansicht über den status naturae purae hervorgegangene Irrlehre Luthers über die Taufwirkungen die kirchliche Lehre klar und bestimmt ausgesprochen.[2]

5. Einwand. Der leibliche Tod ist eine unmittelbare Wirkung der Erbsünde, insofern diese eine Schuld, jener die hierfür zu verbüßende Strafe ist. Mit der unmittelbaren und nächsten Ursache wird aber auch ohne weiteres die unmittelbare und nächste Wirkung aufgehoben. Soll daher die Taufe die Erbsünde als Schuld nachlassen, so muß sie auch ihre unmittelbare Straffolge, den leiblichen Tod, tilgen. Da dieses aber nicht geschieht, so bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß die Taufe die Erbsünde überhaupt nicht nachlasse, weder als Schuld, noch als Strafe. Auf jeden Fall geschehe dieses nicht in einer solchen Weise, wie wenn Gott durch Eingießung seiner Gnade gleichzeitig und unmittelbar Schuld und Strafe nachlasse.

Lösung. Wilhelm unterscheidet eine doppelte Strafe für die Sünde, nämlich eine solche, die im Wesen der Sünde selbst liege, die daher immer und per se von der Sünde

[1] Vgl. über die Unterscheidung zwischen poenae personales und poenae naturales Bonaventura, In 4 dict. 4 p. 1 a. 1 qu. 2 ad 3: Baptismus est remedium respiciens personam, non naturam, ideo poenam personalem, non naturalem remittit. Cf. Thomas, S. Th. III, 69, 3 ad 3.

[2] Trident., Sess. V, 5. Denz. Nr. 792: Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: A. S. In renatis enim nihil odit Deus.

bewirkt werde, z. B. die Entziehung der Gnade, und eine solche, die an sich nicht mit der Sünde gegeben sei, sondern von Gott positiv verhängt werden müsse, und zu ihr rechnet er den leiblichen Tod. Die erste Art werde durch die Gnade voll und ganz getilgt, die letztere aber nur so weit, als Gott ebenso die Aufhebung der Strafe wolle, wie vorher ein positiver Willensakt zur Verhängung derselben nötig war. So komme es, daß durch die Taufe manche Strafen der Erbsünde, z. B. der Tod und die böse Begierlichkeit, nicht erlassen würden. Daß Gott aber diese Strafen den Menschen in der Taufe nicht alle erlasse, habe seine guten Gründe. Was den Tod und die körperlichen Leiden angehe, so wolle Gott hierdurch den Menschen verdemütigen. Sodann wolle er ihm Furcht vor der Hölle einflößen und ihn in seiner großen Liebe gleichzeitig antreiben, daß er sich ihm zuwende und von diesem irdischen Leben aus das bessere, ewige Leben zu erreichen suche. Endlich sollten die Menschen so davor bewahrt bleiben, die Taufe aus falschen, irdischen Beweggründen anzustreben, nämlich um die Unsterblichkeit und die Freiheit von Leiden zu erhalten; sie sollten vielmehr ihre geistigen Vorteile, das Leben der Seele dabei im Auge haben.[1]

---

[1] Summa aurea f. 254 d: Item mors corporalis . . ., wie oben S. 80 Anm. 1. Dazu die Lösung f. 255 a: Ad ultimum dicimus, quod duplex est poena peccati. Est enim quaedam poena, quam essentialiter et per se facit peccatum, scil. substractio gratiae et amaritudo cordis et tristitia, quae est ex amissione dulcedinis Dei, sicut dicitur in secundo (Vers 19) Ieremiae: Scito, et vide, quod malum et amarum est reliquisse te Dominum Deum tuum et non esse timorem Domini apud te. Et alia est poena inflicta a Deo pro peccato. Primam ergo poenam aufert gratia totaliter, secundam non, nisi quantum iudicat Deus auferendo. Et propter hoc baptismus non aufert mortem corporalem et alias poenas, quas Deus infligit pro peccato. Immo remanent post peccatum quinque de causis. Prima est humiliatio, scil. ut per miseriam humilietur, qui per superbiam cecidit. Hanc causam ponit Iob (6, 4) dicens: Sagittae Domini in me sunt, quarum indignatio ebibit spiritum meum, i. e. superbiam. Secunda causa est incussio timoris, ut homo intendens crudelitatem sive severitatem virgae Domini caveat sibi a gladio, i. e. a poena inferni, quae in infinitum crudelior est virga. Virga enim sua percussit Dominus primos parentes, quoniam necessitatem moriendi addidit pro primo peccato et illa percussione percussum est totum genus humanum usque ad finem mundi, unde sequitur in auctoritate Iob

In ähnlicher Weise zählt Wilhelm an anderer Stelle mehrere Gründe auf, weshalb die böse Lust nach der Taufe im Menschen zurückbleibe, nämlich propter exercitium, propter victoriam et tributum und propter humiliationem.[1]

Es ist auch bei der Lösung dieses Einwandes wieder zu bemerken, daß Wilhelm den leiblichen Tod auch in dem Getauften als formelle Strafe für die Erbsünde ansieht, während er nach kirchlicher Auffassung durch das Erlösungswerk Christi den Charakter einer persönlichen Strafe verloren hat und daher in gerechtfertigten Menschen als poena naturalis der Erbsünde aufzufassen ist. Pesch sagt hierzu: „Praeter concupiscentiam etiam manent aliae miseriae huius vitae, ut fatigationes, dolores, morbi, mors. Haec autem in baptizatis non sunt in satisfactionem pro peccatis praeteritis, sed ut Christo conformentur membra eius, et postquam cum eo passi fuerint, cum eo resuscitentur, et postquam pugnaverint, coronentur. Virtute autem baptismi hae omnes poenalitates auferentur in resurrectione."[2]

Was die negative Seite der Taufwirkungen bei Erwachsenen betrifft, so lehrt Wilhelm, daß diesen außer der Erbsünde auch alle persönlichen Sünden vergeben werden. Er erhebt dann den Einwand: es scheine, als ob die Taufe einem

---

(6, 4): Terrores Domini militant contra me. Tertia causa est stimulatio, ut hominem quasi vinctum trahat Dominus ad se. Unde in Osee X (11, 4): In funiculis Adae traham eos in vinculis caritatis. Quarta causa est, ut homo ante se videns huius vitae miseriam, conetur quaerere meliorem. Quinta causa est, ne homines magis appeterent baptizari propter vitam corporalem, quam propter vitam spiritualem.

[1] Summa aurea f. 288 d: Remanet tantum primus motus post baptismum, in quo totaliter sanctificatur anima propter tria, videlicet propter exercitium, ut habeamus, cum quo pugnemus, etiam propter victoriam et tributum ad conculcandos Iebusaeos; mereamur (= remanet?) et propter humiliationem. Unde ad conservandum humilitatem habuit Paulus stimulum carnis.

[2] Pesch, Praelectiones dogmaticae, VI[3], 180. Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, I[5], 542 f.: „Nach der Offenbarungslehre lassen sich die Wirkungen der Erbsünde, zunächst im status viae, auf vier Gruppen zurückführen, welche so lange Strafen bleiben, bis die Taufe mit dem Schuld- auch den Strafcharakter austilgt, aber doch manche derselben als bloße Folgen weiterbestehen läßt."

Erwachsenen die Sünde nicht nachlasse, denn entweder gehe er zum Sakramente contritus oder fictus. Im ersteren Falle sei ihm die Sünde schon vor der Taufe getilgt, im letzteren aber werde sie überhaupt nicht vergeben. Wilhelm antwortet: es gibt noch eine dritte Möglichkeit; jemand kann nämlich auch attritus et dolens de peccatis suis das Sakrament empfangen. In diesem Falle wird ihm die Sünde und Sündenstrafe durch die Taufe nachgelassen. Aber selbst wenn der erwachsene Täufling beim Empfange des Sakramentes die Contritio hatte, die Gnade und die göttlichen Tugenden also durch diese schon erhielt, ist die Taufe nicht überflüssig, denn sie vermehrt die bereits vorhandene Gnade und tilgt alle Sündenstrafen.[1]

Die Taufe hat aber nicht nur negative Wirkungen, sie tilgt nicht nur die Sünde im Menschen, sondern sie wirkt auch positiv durch die Eingießung der Gnade. Das ist ja nach der Ansicht unseres Theologen der Hauptunterschied zwischen der Taufe und der alttestamentlichen Beschneidung, daß diese ihrem äußeren Zeichen entsprechend auf private Wirkungen beschränkt bleibe, während die christliche Taufe auch positive Gnadenwirkungen habe (vgl. oben § 3 und § 11, 2). Durch die Eingießung der Gnade ist die Taufe das principium alterius vitae, die Begründung eines neuen, übernatürlichen Lebens, wie Wilhelm mit Johannes Damascenus annimmt.[2] Daher ist die Taufe das sacramentum renovationis. Est enim spiritualis regeneratio, sicut dominus

[1] Summa aurea f. 256 a: Sed videtur, quod in adultis baptismus non faciat remissionem peccatorum, quia adultus vel accedit ad baptismum contritus vel fictus. Si contritus, iam dimissa sunt ei peccata. Ergo baptismus non facit in eo remissionem peccatorum. Si fictus accedit, ergo non dimittuntur ei peccata, quia Spiritus Sanctus disciplinae effugiet fictum (Sap. 1, 5). Solutio. Non est necesse, quod adultus accedat ad baptismum contritus vel fictus. Est enim medium. Potest enim accedere attritus et dolens de peccatis suis. Tamen non sunt ei dimissa. Et tunc per virtutem baptismi ea dimittuntur. Si vero accedat contritus, tunc habet fidem, spem et caritatem, et dimissa sunt ei peccata quantum ad culpam. Baptismus vero sequens augmentat gratiam in ipso et tollit omnem poenam, i. e. omnem satisfactionem exteriorem. Interiorem enim non tollit, quia scil. baptizatus debeat conteri de peccatis suis.

[2] Summa aurea f. 249 d. Vgl. oben S. 63 Anm. 1.

dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum coelorum (Joh. 3, 5).

Enge verbunden mit der Gnadenerteilung in der Taufe ist nach der Lehre unseres Theologen die Eingießung der Tugenden, besonders des Glaubens. Auch die Kindertaufe habe diese Wirkung. Wenn man hiergegen auf einen Ausspruch des hl. Augustinus verweise, der sage, wie der Erwachsene gereinigt werde durch den Glauben, so das Kind durch das Sakrament des Glaubens, so sei das nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob das Kind nicht gereinigt werde durch den Glauben. Der Kirchenvater wolle nur sagen, daß der Erwachsene mitwirke mit seinem freien Willen, während das Kind dazu nicht imstande sei, sondern durch die Taufe allein den Glauben empfange, durch den es dann gereinigt werde. Auch könne man nicht folgendermaßen argumentieren: das Kind hat weder einen aktuellen Glauben, was ohne weiteres klar ist, da ihm ja der Vernunftgebrauch fehlt, noch einen habituellen; denn wenn ihm die Glaubenswahrheiten später vorgelegt werden, wird es sagen müssen, es kenne dieselben gar nicht. Also erteilt die Kindertaufe nicht die übernatürliche Tugend des Glaubens. Wilhelm sagt, man müsse unterscheiden zwischen einem näheren und einem entfernteren Habitus und zwischen einem habitus implicitus und einem habitus explicitus. Das Kind habe einen Glaubenshabitus, der von dem Akte des Glaubens noch entfernter sei, der die Glaubenswahrheiten nicht explicite, sondern implicite umfasse.[1] Auch könne man nicht einwenden, die

[1] Summa aurea f. 254 b u. c: Quaeritur de baptismo parvulorum, utrum conferat eis virtutes. Probatur multipliciter, quod sic . . . Sed contra. Dicit Augustinus (Ep. 98, 10; [Migne 33, 364]), quod sicut mundatur adultus per fidem, ita parvulus per sacramentum fidei. Ergo parvulus non mundatur per fidem. Aliter enim nulla esset distinctio, quam ponit Augustinus. Sed si parvulus baptizatus haberet fidem, mundaretur per illam. Ergo non habet fidem, ergo nec aliquas virtutes. Item non habet fidem in usu, hoc constat. Nec in habitu. Ille enim dicitur habere fidem in habitu, qui habilis est ad credendum in actu, i. e., qui cum cogitat de articulis, statim credit. Sed cum iste perveniet ad annos discretionis si proponantur ei articuli fidei, dicet se ignorare illos. Ergo secundum hoc non habet fidem in actu nec in usu (muß heißen: habitu), ergo simpliciter non habet . . . Solutio. Concedimus, quod parvulis

principia theologiae, die articuli fidei, seien den unmündigen Kindern nicht bekannt, also müsse man annehmen, daß sie auch den Glauben nicht haben, der sich doch auf jene gründe. Also erteile die Taufe den Kindern nicht die Tugend des Glaubens. Wilhelm erwidert, sobald das Kind zu den Jahren der Vernunft gelangt sei, würden die articuli ihm entweder als dignitates klar, als Grundwahrheiten, die von selbst einleuchten und genügen, um den aktuellen Glauben ohne weiteres hervorzurufen, oder aber als suppositiones, so daß sie zwar einiger äußerer Anregung und Belehrung bedürften, um zum aktuellen Glauben zu gelangen, allein auch in diesem Falle stütze sich der Glaubensakt nicht auf die Auktorität des äußeren Lehrers, des Paten oder einer ähnlichen Person, sondern auf die Auktorität Gottes, der die Seele von innen erleuchte.[1]

in baptismo dantur virtutes. Et ad illam distinctionem Augustini: „Sicut adultus mundatur per fidem etc." dicimus, quod non dicit hoc Augustinus, quasi parvulus non mundetur per fidem, sed hoc dicit, quia adultus cooperatur ad sui emundationem. Credit enim primo libero arbitrio, ut postea credat per fidem et sic mundetur, sed parvulus nihil cooperatur, sed per solum baptismum recipit fidem, per quam mundatur. Ad secundo obiectum dicimus, quod parvulus iste habet fidem in habitu. Sed est quidam habitus propinquior actui et quidam implicitus et quidam explicitus. Sicut simplex vetula fidem habet implicitam de quibusdam articulis. Similiter ille, cum veniet ad annos discretionis, fidem habebit in habitu implicito et remoto ab actu.

[1] Summa aurea f. 254 c: Item sicut aliae scientiae habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam theologia. Sed principia theologiae sunt articuli fidei. Fidei enim articulus est principium, non conclusio. Sed differentia est, quia principia aliarum scientiarum omnibus sunt per se nota, sed principia theologiae non sunt per se nota nisi fidelibus. Sed articuli fidei non sunt noti isti parvulo, quando primum venit ad annos discretionis. Ergo iste non est fidelis, ergo non habet fidem. Si dicatur, quod articuli fidei sunt ei per se noti, tamen indiget aliqua instructione. Ergo secundum hoc, si credat articulos per illam instructionem, credet ergo homini instruenti et non soli Deo. Ergo non habet fidem. Fides enim soli Deo credit. Solutio. . . . Ad illud, quod obiectum est, quod articuli fidei non sunt ei per se noti, dicimus: sunt ei per se noti. Sed notandum, quod quaedam principia sunt dignitates, quaedam suppositiones. Principia per se videntur sine aliqua confabulatione, suppositiones non videntur sine aliqua levi expositione. Similiter articuli fidei sunt per se noti quibusdam fidelibus per modum dignitatis, videlicet eis, qui habent exercitationem intellectus in eis, quae Dei sunt; quibusdam autem

Die Lehre Wilhelms ist offenbar in bezug auf diese Wirkungen der Taufe die korrekt kirchliche, wenn auch seine Lösung der Einwände damit nicht als einwandfrei bezeichnet werden soll. Der Grundfehler, den unser Scholastiker bei der Lösung der letzten Einwände macht, liegt darin, daß er nicht hinreichend unterscheidet zwischen dem habitus fidei als einer subjektiven Potenz und den articuli fidei als deren objektivem Inhalte. Offenbar bekundet er hier eine Auffassung über die Beziehung der beiden (Potenz und objektiver Inhalt) zueinander, die unzutreffend ist. Die mit der heiligmachenden Gnade eingegossenen Tugendhabitus sind reine Potenzen, die an sich nur die Fähigkeit, nicht die Neigung zum Akte besagen, wie auch die Potenz zu sehen nur die Fähigkeit, aber nicht eine besondere Fertigkeit für bestimmte Objekte enthält. So ist auch der eingegossene Glaubenshabitus nur die übernatürliche Befähigung, aber nicht die Neigung zur Erfassung bestimmter Glaubensobjekte.

So erhalten also nach der Lehre unseres Theologen auch die unmündigen Kinder in der Taufe den Habitus des Glaubens und der übrigen göttlichen Tugenden. Es geschieht selbstverständlich nicht auf natürliche Weise, indem sie sich diese Tugenden durch Übung selbst erwerben, sondern auf übernatürlichem Wege, nämlich durch Eingießung.[1]

---

fidelibus per se noti sunt per modum suppositionis, et illis aliqua explicatio est facienda ad hoc, ut credant in actu, quia adhuc tenebrae peccati sunt super faciem abyssi (Gen. 1, 2). Ad ultimo obiectum dicimus, quod licet fiat ei aliqua supplicatio vel expositio ab anadocho, sive a patrino vel ab aliquo magistro exteriori, non propter hoc credit homini, immo soli Deo. Magister enim exterior non facit nisi rememorationem. Sollicitat enim ipsum et incitat, ut redeat ad cor (cf. Is. 46, 8), ut videat et consideret, quae Deus posuit in anima sua illuminando ipsum per fidem. Unde licet soli magistro interiori credat, hoc tamen est ad rememorationem et incitationem magistri exterioris.

[1] Summa aurea f. 254 c u. d: Sed adhuc videtur, quod parvulis in baptismo non dentur virtutes. Duplex enim perfectio animae rationalis, scil. virtus et scientia. Sed parvulus, quamdiu parvulus est, non est susceptibilis scientiae, ergo nec virtutis . . . Solutio. Anima rationalis duobus modis susceptibilis est virtutis. Uno modo per acquisitionem et alio modo per infusionem. Per acquisitionem, quando per viam naturae movetur praeparando se et habilitando ad susceptionem gratiae, et hoc modo parvulus manens parvulus non

Auf Grund dieser vielfachen und großartigen Wirkungen, so bemerkt Wilhelm gegen Ende seiner Ausführungen über die Taufe, kann man von diesem Sakramente sagen, es öffne uns die Pforten des Himmels. Zwar hat das Leiden Christi als allgemeine Verdienstursache uns den Himmel erschlossen, die Himmelfahrt des Herrn per effectum. Doch kann man auch von der Taufe behaupten, sie öffne die Pforten des Paradieses, allerdings nur als causa efficiens singularis, denn sie bewirkt, daß der durch sie gerechtfertigte (einzelne) Mensch, wenn er unmittelbar nach dem Empfange des Sakramentes stirbt, sofort in die Seligkeit des Himmels eingeht.[1]

6. Der Spender der Taufe.

Der gewöhnliche Ausspender der Taufe ist nach der Lehre Wilhelms von Auxerre der Priester. Ihm hat Gott die potestas ministerii übertragen, die Gewalt, durch seine Tätigkeit dazu mitzuwirken, daß die Gnade des Sakramentes erteilt werde.[2] Wilhelm unterscheidet nämlich ein doppeltes ministerium, ein solches, bei welchem der minister auf die zu bewirkende Sache selbst einen physischen Einfluß ausübt, also zum Zustandekommen des Dinges direkt mitwirkt, anderseits ein solches ministerium, bei welchem er nur einen mittelbaren und moralischen Einfluß auf das Endresultat hat.

est susceptibilis nec scientiae nec virtutis. Sed per infusionem susceptibilis est virtutis antequam utatur libero arbitrio, sicut patet in Salomone, cui infusa est sapientia, dum dormiebat (III Reg. 3, 5 ss.), et tunc non poterat uti libero arbitrio.

[1] Summa aurea f. 256 a: . . . dicendum est, quod indiget (parvulus baptismo), et si baptizatur et statim post baptismum decedat, statim intrabit in regnum coelorum. Ergo secundum hoc baptismus aperit ianuam paradisi. Contra: Sanguis Christi romphaeam hebetavit, ergo passio Christi aperuit ianuam paradisi, non ergo baptismus. Solutio. Passio Christi aperuit ianuam paradisi per satisfactionem et per causam meritoriam et universalem. Humilitate enim passionis meruit Christus apertionem ianuae omnibus baptizandis et omnibus, qui crediturі erant in ipsum. Baptismus autem aperit ianuam paradisi per causam efficientem singularem. Iustum enim hominem singularem facit evolare. Et Deus per baptismum aperit huic ianuam. Ascensio vero Christi aperuit ianuam paradisi per effectum.

[2] Summa aurea f. 250 d: Potestatem ministerii dedit Deus sacerdotibus et etiam omnibus hominibus in articulo necessitatis, quia baptismus est sacramentum necessitatis.

Ein ministerium im letzteren Sinne schreibt unser Theologe dem Ausspender der Taufe zu. Der Priester wirke dazu mit, daß Gott dem Täufling die sakramentale Gnade eingieße, aber der Priester gieße nicht selbst durch physische Mitwirkung die Gnade ein.[1] Daß der Priester der Spender der Taufe sei, betont Wilhelm bei der Behandlung der Häretikertaufe sehr stark. Die Frage, ob diese ein wahres und gültiges Sakrament sei, beantwortet er mit einem entschiedenen Ja, weil die Ketzer gültig getauft seien, daher einen gültigen ordo, also ein wahres Priestertum hätten und somit auch die Taufgewalt besäßen.[2] Es ist dieses aber nur als ein formeller Fehler der allzu einseitig geführten Argumentation für die Gültigkeit der Ketzertaufe anzusehen, da Wilhelm an anderer Stelle ausdrücklich sagt, daß im Falle der Not alle Menschen gültig taufen können, weil Gott in Anbetracht der Notwendigkeit dieses Sakramentes es so angeordnet habe.[3] Die Frage nach der Taufgewalt des Diakonen wird nicht berührt. Es scheint unserm Theologen festzustehen, daß auch der Diakon im Notfalle taufen dürfe. Schanz sagt: „Der Priester gilt seit dem 11. Jahrhundert als der gewöhnliche Spender der Taufe."[4]

Wie schon in der allgemeinen Sakramentenlehre betont wurde (cf. § 7), ist nach der Ansicht Wilhelms die Gültigkeit

---

[1] Summa aurea f. 252 b: Sed duplex est ministerium: est enim ministerium rei, quam operatur vel cooperatur minister, sicut contingit modo in praedicatione, et est ministerium rei, quam non operatur minister vel cooperatur, sed ad quam operatur, et hoc modo sacerdotes sunt ministri baptismi interioris, quia operantur ad infusionem gratiae, sed non operantur infusionem gratiae nec cooperantur, sed solus Deus operatur. Vgl. oben § 7. Dort sind auch die Gründe Wilhelms angeführt, weshalb Gott dem Priester nicht einen stärkeren Einfluß auf die sakramentale Gnade verliehen habe, z. B. die potestas excellentiae, daß nämlich die sittliche Beschaffenheit des Spenders die Gnadenwirkung beeinflusse, oder die potestas invocationis, daß der Spender im eigenen Namen taufen könne.

[2] Summa aurea f. 255 a u. b: Quinto capitulo quaeritur, utrum haeretici verum conferant baptismum. Probatur, quod sic, quia apud haereticos verum est baptisma, ergo et verus ordo et ita verum sacerdotium. Ergo vera potestas conferendi baptisma, ergo si baptizant, vere baptizatum est.

[3] Summa aurea f. 250 d. Vgl. oben S. 89 Anm. 2.

[4] Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten S. 252.

der Taufe, wie überhaupt eines jeden Sakramentes, nicht abhängig von dem subjektiven Seelenzustande des Ausspenders, weder von dem Gnadenstande noch von der Rechtgläubigkeit desselben. Die sittliche Beschaffenheit des Spenders hat auf das Sakrament ebensowenig Einfluß, wie der Schmutz, auf den ein Sonnenstrahl fällt, diesen verunreinigen kann.[1]

So kommt es denn auch, daß Wilhelm für die Gültigkeit der Ketzertaufe mit aller Entschiedenheit eintritt. Abgesehen von den beiden bereits genannten Gründen beruft er sich auf die Schriftstellen: Luk. 9, 49 f. und Gal. 4, 22. In der ersten Stelle wird erzählt, wie jemand, der nicht zu den Jüngern Jesu gehört habe, doch im Namen Jesu Teufel ausgetrieben habe, wie aber der Heiland, als die Jünger sich darüber beklagen wollten, diese zurückgewiesen und so das Tun jenes Fremden anerkannt und bestätigt habe. Daraus könne man schließen, daß Gott auch die Ketzertaufe als gültig ansehen werde. Paulus weise sodann im Galaterbriefe darauf hin, daß Abraham zwei Söhne gehabt habe, „einen von der Magd und einen von der Freien". So erzeuge auch Gott, der ähnlich wie Abraham ein „pater multarum gentium" sei, seine geistigen Kinder teils de sponsa sua, scil. de ecclesia, teils de ancilla, scil. de haeresi, vel de ecclesia malignantium.[2] Es ist natürlich klar, daß diese Schriftstellen nicht

[1] Summa aurea f. 255b: Item dicit Augustinns, quod nulli sacramento facienda est iniuria. Sacramento autem facit iniuriam, qui dicit ipsum pollui per pollutionem ministrorum. Si enim radius solis, quantumcumque per immunda spergatur, numquam trahit inde pollutionem aliquam, quanto minus sacramentum Dei. Ergo quamvis haeretici sint polluti, non tamen baptisma datum ab iis est pollutum. Ergo est verum baptisma.

[2] Summa aurea f. 255b: Item Luc. IX (49) dicit Ioannes ad Iesum: Praeceptor, vidimus quemdam in nomine tuo daemonia eiicientem et prohibuimus eum, quia non sequitur te nobiscum. Et dixit Iesus: Nolite prohibere eum; qui enim non est adversum nos, nobiscum est. Ergo dominus approbavit et confirmavit illud, quod ille malus habebat commune cum apostolis. Ergo dominus approbat et confirmat illud, quod haeretici habent commune cum ecclesia. Sed baptisma habent commune cum ecclesia. Ergo dominus approbat baptisma factum ab haereticis. Ergo est verum baptisma. Item scriptum est (Gal. 4, 22), quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, alium de libera. Et dicit Apostolus, quod haec sunt per allegoriam dicta. Et hoc non negant haeretici, quia recipiunt epistolas Pauli

als direkte Beweise für die Gültigkeit der Ketzertaufe gelten können, sondern nur den Wert von Kongruenzgründen haben. Wilhelm führt sie erst an letzter Stelle an und stützt sich wohl zumeist auf die beiden oben angeführten, von denen allerdings der erste abzulehnen ist, weil er sich auf die falsche Voraussetzung gründet, daß zur Gültigkeit der Taufe auf seiten des Spenders der Ordo sacerdotalis erforderlich sei.

Wenn nun aber auch eine besondere sittliche Disposition vom Spender zur Gültigkeit des Sakramentes nicht verlangt wird, so muß er doch, wie Wilhelm besonders betont, die rechte Absicht zu taufen haben. Wo diese fehle, wo die Taufhandlung inimice oder ioculariter gesetzt werde, d. h. wo eine direkt entgegenstehende Absicht vorhanden sei oder die Taufe nur zum Scherze und Scheine gespendet werde, da müsse noch einmal getauft werden. Wo die Intention zweifelhaft ist, müsse man die Hilfe Gottes anrufen, um zu erkennen, ob die Taufe wirklich gespendet sei oder nicht.[1] Was den Inhalt der Intention angeht, so wurde schon oben (§ 7) bemerkt, daß Wilhelm von Auxerre nach den bisherigen Ergebnissen der Wissenschaft der erste Scholastiker ist, der die Meinung vertritt, es genüge die „intentio faciendi,

---

Ergo sicut Abraham filium genuit de ancilla et filium de Sara sponsa sua, ita Deus, qui significatur per Abraham, qui interpretatur pater multarum gentium, quosdam filios generat de sponsa sua, scil. de ecclesia, et quosdam de ancilla, scil. de haeresi vel de ecclesia malignantium, et sic haeretici conferunt verum baptisma.

[1] Summa aurea f. 253a: Quaeritur postea de intentione, circa quam dicit beatus Augustinus (De bapt. contra Donat. VII, 53 sub fine), quod si totum factum est inimice et ioculariter, invocandum est divinum auxilium. Videtur autem falsum dicere: quod si totum inimice et iocullariter factum est. Non est (enim) baptizatum, quia ille, qui immergit, non habet intentionem baptizandi, sed iocandi. Intentio vero baptizandi necessaria est ad baptizandum. Ad quid ergo divinum auxilium invocandum est, cum iste baptizandus sit? Et ad hoc est solutio, quia in casu illo, in quo dubitatur, utrum factum sit inimice an intentione baptizandi, tunc invocandum est divinum auxilium. Sed si certum sit, quod totum inimice factum sit, baptizandus est. Der Vollständigkeit und Genauigkeit halber sei hier beigefügt, daß sich die Ausdrücke scherzhafte und ungültige Taufe nicht absolut und immer decken. Denn es ist nicht ausgeschlossen, daß jemand den Taufritus zu einer Posse gebrauche, aber doch die rechte Intention habe.

quod facit ecclesia". Ebenfalls wurde (§ 11, 4) hervorgehoben, daß nach der Lehre unseres Theologen die Intention expressis verbis zum Ausdruck gebracht werden müsse, daß es also nicht genüge, nur die Handlung zu setzen und die trinitarischen Worte auszusprechen, sondern daß die Worte „baptizote" zum Wesen der Taufform gehören.

7. Der Empfänger der Taufe.

Die alttestamentliche Beschneidung war bezüglich ihrer Empfänger auf die männlichen Personen des israelitischen Volkes beschränkt. Daher war es nach der Ansicht Wilhelms angemessen, daß Christus der Welt ein Heils- und Entsündigungsmittel brachte, dessen Segenswirkungen allen Menschen zuteil würden. Ein solches Mittel habe uns der Heiland im Sakramente der Taufe gegeben. Die christliche Taufe sei für alle Menschen eingesetzt, sie sei ein „sacramentum necessitatis". Damit nun aber auch alle Menschen die Taufe empfangen können, habe Gott die Taufgewalt nicht auf bestimmte Menschen, z. B. die Priester, beschränkt, sondern für den Notfall allen die Vollmacht gültig zu taufen gegeben. Sollten sich aber auch jetzt noch Schwierigkeiten ergeben, so seien schließlich noch Ersatzmittel für die eigentliche (Wasser-)Taufe da, nämlich die Begierdetaufe und die Bluttaufe. So ist nach der Lehre Wilhelms allen Menschen die Möglichkeit geboten, die Taufe zu empfangen. Daß nun auch jeder die Pflicht habe, sich taufen zu lassen, dafür beruft er sich wiederholt auf das Wort des Herrn an Nikodemus (Joh. 3, 5): „Wenn einer nicht aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste wiedergeboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen."[1]

Auch die unmündigen Kinder können daher nach der Ansicht Wilhelms als wahre Menschen getauft werden, und sie müssen es, weil sie, wenn auch nicht mit persönlichen Sünden, so doch mit der Erbsünde behaftet sind und deshalb der Reinigung bedürfen. Auch die kleinen Kinder müssen ja, so schließt unser Theologe, die Strafen der Erbsünde, Krankheit und Tod, erleiden, also besitzen sie auch

[1] Summa aurea f. 254 b und 256 a.

die Erbsünde. Wilhelm beruft sich dabei auf den hl. Augustinus und auf Röm. 5, 12[1] und weist schließlich noch darauf hin, falls die Kinder nicht getauft zu werden brauchten, würde sich das Wort des Heilandes an Nikodemus (Joh. 3, 5) nicht bewahrheiten.[2]

Von den unmündigen Kindern verlangt Wilhelm, weil sie noch keine persönliche Sünde haben, auch keine persönliche Vorbereitung, speziell keine Mitwirkung zum Glaubensakte. „Sie werden getauft im Glauben des Paten oder der Kirche."[3] Anderseits erhalten sie in der Taufe den übernatürlichen Habitus des Glaubens ohne ihr Zutun durch Eingießung und werden dann durch diesen Glaubenshabitus von der Erbsünde gereinigt. Der Erwachsene muß dagegen nach der Lehre Wilhelms mit seinem freien Willen mitwirken. Er muß vor allem glauben[4] und seine Sünden wenigstens unvollkommen bereuen. Denn wollte er das nicht einmal tun, so würde er als fictus das Sakrament empfangen und keine Sündenvergebung erlangen. Wenn der Erwachsene

[1] Summa aurea f. 254 a u. b: Dixerunt autem multi haeretici, quod parvulus sine peccato est et propter hoc non indiget baptismo. Contra quos opponit Augustinus multipliciter in libro de baptismo parvulorum (lib. 1 cap. 18 ss. Migne, P. L. 44, 121 ff.) probans parvulos habere peccatum, quia iustitia Dei non infligit poenam sine peccato. Videmus autem parvulos multas poenas habere, ut aegrotari et mori. Ergo peccatum habent. Item dicit Apostolus, quod per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors (Rom. 5, 12). Ergo in nullo est mors, nisi in eo sit vel fuerit peccatum. Ergo cum contingat parvulum manentem parvulum mori, parvulus manens parvulus habet peccatum. Item omnes peccavimus in Adam. Ergo et parvulus peccavit in Adam. Ergo habet peccatum tractum ab Adam. Et ita indiget baptismo, quod concedimus.

[2] Summa aurea f. 256 a: Ex hac auctoritate autem opponit Augustinus contra haereticos, qui dicunt parvulos non indigere baptismo. Decedat enim parvulus sine baptismo: aut intrabit regnum coelorum, aut non intrabit. Si intrabit et non est renatus, ergo dominus mentitus est. Si non intrabit, ergo indiget baptismo.

[3] Summa aurea f. 254 a: Dicimus ergo, quod licet parvulus non credat, tamen baptizatur in fide patrini vel ecclesiae. Sicut enim non habet peccatum a se, sed ab alio, sic non mundatur per fidem propriam (fidem dico motum), sed per fidem alterius.

[4] Summa aurea f. 254 c. Siehe oben S. 86 Anm. 1 unter solutio.

aber vor der Taufe die vollkommene Reue erwecke, dann erhalte er durch diese schon vor dem Empfange des Sakramentes die heiligmachende Gnade und mit ihr die Nachlassung der Sündenschuld und die göttlichen Tugenden. In diesem Falle würde die Taufe die Vermehrung der Gnade und die Tilgung der Sündenstrafen bewirken, so daß der Getaufte keine äußere Genugtuung zu verrichten habe.[1] Daß die Taufe in diesem Falle besonders auch den Charakter einzuprägen habe, erwähnt Wilhelm nicht eigens, es ergibt sich aber aus seiner ganzen Lehre.

Die „goldene Summe" hat ein eigenes Kapitel „de unitate baptismi". Daß die Taufe nur einmal empfangen werden könne, wer auch immer sie gespendet habe, beweist Wilhelm aus mehreren Gründen. Zunächst würden die Menschen, wenn die Taufe wiederholt werden könnte, ihren Leidenschaften die Zügel schießen lassen und Sünden auf Sünden häufen, um sich dann vor dem Tode wieder taufen zu lassen und so auf leichte Weise die vollständige Nachlassung der Sünden zu erhalten. Abgesehen von diesem mehr praktischen Grunde führt Wilhelm auch einen allegorischen an. Die Taufe habe nicht nur ihre Wirkkraft aus dem Leiden Christi,[2] sondern sie sei auch ein Bild desselben, indem in der Taufe die Sünden begraben würden, wie auch Christus nach seinem Leiden und Tode ins Grab gelegt worden sei. Wie aber der Heiland nur einmal gestorben sei, so werde auch uns nur einmal die Taufe gespendet. Als wichtigsten Grund für die unitas baptismi betont Wilhelm endlich mit Recht, daß durch die Taufe der Seele des Empfängers ein unauslöschlicher Charakter eingeprägt werde, der nicht durch den Abfall vom Glauben, ja nicht einmal durch die ewige Verdammnis getilgt werden könne. Daher sei es nach einem Ausspruche des hl. Augustinus gleichsam eine Unbill gegen das Sakrament, wollte man dasselbe wiederholen.[3] Der Cha-

[1] Summa aurea f. 256 a. Siehe oben S. 85 Anm. 1.

[2] Siehe oben S. 81 Anm. 2.

[3] Summa aurea f. 255 d: Sexto capitulo quaeritur de unico baptismo, qui dicitur unicus, quia a quocumque homine detur, sive ab haeretico, sive a pagano, sive a catholico, nec debet, nec potest iterari. Sed quaeritur,

rakter hängt nämlich nach der Lehre Wilhelms auf das innigste mit dem Wesen der Taufe zusammen, da er durch das äußere Zeichen verursacht wird und selbst wieder die eigentliche Taufgnade bewirkt.

8. Die Zeremonien bei der Taufe.

Wilhelm unterscheidet, wie es später auch Alexander von Hales tut,[1] die Zeremonien vor und nach der Taufe. Zu den ersteren zählt er den Exorcismus, den Catechismus, die Exsufflatio, Saliva und die Unctio in pectore et inter scapulas; zu letzteren die Salbung mit Chrisam am Haupte und die Darreichung des weißen Kleides und der brennenden Kerze.

Die Worte, welche Wilhelm für den Exorzismus angibt, sind noch erhalten in der heute für diesen Ritus vorgeschriebenen Formel: „Exorcizo te, immunde spiritus . . . da honorem Deo vivo et vero . . . et recede ab hoc famulo Dei“[2] Nach der von der Ansicht des Magister Praepositinus und anderer

---

quare non iteratur baptismus, cum eucharistia, quae est magis dignum sacramentum iterari ⟨possit⟩. Assignat autem Augustinus rationem, quare baptismus non iteretur. Dicit enim Augustinus (contra ep. Parmen. l. II. c. 13. n. 28 [Migne 43, 71]), quod iniuria fieret sacramento, si iteraretur. Sed eadem ratione non est iteranda eucharistia, quia si minus digno sacramento fit iniuria, si iteratur, ergo magis digno sacramento, scil. eucharistiae fit iniuria, si iteretur. Solutio. Duplex assignatur causa, quare baptismus non iteratur. Prima enim est, quia cum baptismus deleat culpam et omnimodam poenam, si iteraretur, sine freno peccarent homines et discurrerent per campos licentiae usque ad extremam necessitatem, in qua facerent se baptizari et sic statim evolarent. Et propter hoc instituit dominus, ut unicus esset baptismus. Secunda causa est allegoria. Baptismus enim habet efficaciam suam in morte Christi, quia sicut dicit Apostolus (Roman. 6, 3): Quicumque baptizati sumus, in morte ipsius baptizati sumus. Consepulti enim sumus Christo per baptismum. Sicut enim quod sepultum est, non apparet, ita in baptismo sepeliri debet omnis vetustas culpae, ut de cetero non appareat. Unde sicut Christus tantum semel mortuus est, ita et nos tantum semel baptizamur. Tertia causa est efficacior, quam assignat Augustinus, scil. ne fiat iniuria baptismo. Character enim baptismalis perennis est, remanet enim in haereticis, remanet in damnatis in inferno.

[1] Sum. pars IV q. 23.

[2] Wacker, Comes pastoralis, Paderbornae 1904, p. 9.

Theologen abweichenden Meinung unseres Autors hat der Exorzismus nicht den Zweck, den Teufel aus der Seele zu vertreiben, sondern er soll nur andeuten und bezeichnen, daß dieses durch die Taufe geschehe. Auch diene er zur Verschönerung der Tauffeier. Das Nähere ist schon bei der Behandlung der Sakramentalien (§ 9) gesagt worden.

Der Katechismus ist die Belehrung des Täuflings über die Glaubenswahrheiten, die in den ersten Zeiten der Kirche meistens vom Taufpaten vorgenommen werden mußte. Aber ist dieselbe nicht unnütz, da ja das Kind eines Unterrichtes noch gar nicht fähig ist? Ist es nicht eine Lüge, wenn der Pate anstatt des Kindes sagt: „Ich glaube, ich will getauft werden"? Wilhelm antwortet, die Kirche habe diesen Gebrauch aus der alten Zeit beibehalten, um dadurch zu zeigen, daß die Kinder und die Erwachsenen ein und dieselbe Taufe empfangen. Wenn der Pate für das Kind die Antworten gebe, so seien diese Worte nicht im eigentlichen Sinne aufzufassen; sie sollen nur bedeuten, das Kind sei bereit, den Glauben und die Taufe zu empfangen. Der Pate verpflichte sich, dafür zu sorgen, daß das Kind später die Glaubenswahrheiten wirklich erlerne und seine übrigen Taufversprechen erfülle. Eine innere sakramentale Gnadenwirkung sei dem Katechismus ebensowenig wie dem Exorzismus zuzuschreiben.[1]

[1] Summa aurea f. 253d u. 254a: Post exorcismum sequitur de catechismo. Est autem catechismus idem, quod instructio baptismi. Debent enim baptizandi instrui de articulis fidei. Sed videtur, quod catechismus inutiliter fiat quoad parvulum, quia parvulus non est susceptibilis disciplinae. Item cum quaeritur a sacerdote: „credis in Deum?" et „vis baptizari?", patrinus respondet: „Credo", „Volo". Aut respondet pro se, aut pro parvulo. Pro se non, quia pro se non vult baptizari. Sed pro parvulo, ergo mentitur, quia parvulus non credit nec vult baptizari. Ad solutionem huius sciendum est, quod in primitiva ecclesia adulti baptizabantur, sed antequam baptizabantur, instruebantur in fide, et cum instructi essent, baptizabantur in sabbato Paschae ad significandum, quod per baptismum resurgunt baptizati a morte peccati, vel in sabbato Pentecostes ad significandum, quod per baptismum datur Spiritus Sanctus. Unde dicit Dionysius in tractatu de baptismo (Eccl. hierarchia, c. II, p. 2, § 2; Migne, P. gr. 3, 394), quod catechizatus adducebatur ab anadocho ad hieream, id est ad sacrum principem sive episcopum. Anadochus autem idem est, quod patrinus, ab ana (*ανά*), quod est sursum, et duco, ducis; patrinus enim sursum ducebat

Die linitio salis bedeutet die Gabe der Unterscheidung, die man in der Taufe empfängt.[1] Die Anhauchung des Täuflings durch den Priester ist ein Zeichen für die Spendung des Heiligen Geistes, der nun die Macht des Teufels in der Seele des Menschen zerstört. Die Berührung des Täuflings mit Speichel deutet an, daß in der Taufe der geistige Mund geöffnet werde zur Verkündigung des Lobes Gottes und das geistige Ohr, um das Wort Gottes zu vernehmen. Die Salbung mit Öl auf der Brust soll daran erinnern, daß wir mit dem Herzen glauben müssen, die Salbung zwischen den Schultern mahnt uns, die leichte Bürde, die der Herr uns auferlegt, gern zu tragen. Auch an die königliche und prie-

illum, quem instruebat de coelesti sapientia et de articulis fidei. Quia ergo in primitiva ecclesia primo instruebantur adulti et postea baptizabantur, ut ostendatur unus esse baptismus, fit et modo in parvulis, quamdiu sunt susceptibiles disciplinae. Et cum patrinus respondet: „Credo" et „Volo baptizari", respondet pro parvulo, sed improprie loquitur et est sensus: ille paratus est suscipere fidem et baptismum. Obligat enim se patrinus ad hoc, ut cum ad adultam aetatem venerit parvulus, instruat ipsum de articulis fidei et qualiter abrenuntiare debeat diabolo et omnibus pompis eius. Unde dicit Ambrosius, quod longe plus debemus diligere filios, quos de sacro fonte suscepimus, quam illos, quos secundum carnem generavimus. Sed videtur haec auctoritas esse contra ordinem caritatis, quia post Deum et post nos primo diligendi sunt parentes et filii, deinde extranei. Sed illam auctoritatem intelligunt quidam quantum ad quemdam effectum caritatis, non quantum ad omnes, sed quantum ad hoc, quod patrinus magis doceret filium spiritualem de articulis fidei et de cultu Dei quam filium carnalem. Sed hoc iterum videtur falsum, quia quantum ad spiritualia magis tenetur quilibet diligere filium quam extraneum, quia de lege communi naturae et ex vi matrimonii tenetur docere filium suum ad cultum Dei. Hoc enim est unum bonum matrimonii, scil. proles, quae educatur ad cultum Dei. Ergo non magis tenetur aliquis docere de articulis fidei filium spiritualem quam carnalem. Quod concedimus. Unde auctoritatem Ambrosii sic intelligimus: magis debemus diligere filios, quos de sacro fonte suscepimus inquantum sunt filii spirituales, quam filios, quos secundum carnem generavimus, inquantum sunt carnales, i. e. magis diligenda est filiatio spiritualis, ubicumque sit, quam filiatio carnalis. Wilhelm will also den Ausspruch des hl. Ambrosius (die Stelle ist nicht zu finden) auf die geistige Sohnschaft im allgemeinen, nicht aber auf bestimmte Personen bezogen wissen.

[1] Summa aurea f. 253d: Salis enim linitio significat discretiones, quae dantur in baptismo.

sterliche Würde des Christen sollen diese Salbungen erinnern.[1]

Nach der Taufe wird dann der Täufling am Haupte mit Chrisam gesalbt zum Zeichen, daß er sein Gewissen stets rein halten und den Wohlgeruch der Tugend um sich her verbreiten müsse. Die Darreichung des weißen Gewandes, das man wegen der Berührung des mit Chrisam gesalbten Hauptes „Chrismale" nennt, mahnt an die Verrichtung reiner und lauterer Werke.[2] Die brennende Kerze endlich ist ein Zeichen der übernatürlichen Erleuchtung der Seele durch die Taufe.[3]

9. Zusammenfassung.

Man sieht aus dieser Darstellung, daß Wilhelm bei der Behandlung des ersten Sakramentes nicht nur im allgemeinen

---

[1] Summa aurea f. 254 a: Catechismus ergo non est proprie sacramentum vel sacramentale, nec exorcismus similiter, sed exsufflatio, quam facit sacerdos, sacramentalis est. Significat enim, quod per Spiritum Sanctum sufflatum exsufflatur potestas diaboli. Similiter saliva sacramentalis est et significat sapientiam divinam. Unde per hoc significatur, quod in baptismo aperitur os spirituale ad Deum laudandum et aures spirituales ad audiendum verbum Dei. Inungitur ergo parvulus oleo sancto in pectore ad significandum, quod corde debet credere, et inter scapulas ad significandum, quod onus domini debet portare leve. Inungitur etiam ad significandum, quod baptizatus debet esse rex et sacerdos, sicut dicit Petrus (I Petr. 2, 9): „Vos estis genus electum, regale sacerdotium", et beatus Ioannes in Apocalypsi primo (v. 6): „Fecit nos regnum, sacerdotes Deo et patri suo".

[2] Summa aurea f. 254 a: Post baptismum vero inungitur parvulus chrismate in capite ad significandum, quod baptizans [muß heißen: baptizatus] debet habere nitorem conscientiae et odorem bonae famae. Chrisma enim conficitur ex oleo, quod significat nitorem bonae conscientiae, et balsamo, quod significat odorem bonae famae. Postea vero datur chrismale parvulo et dicitur ei: „Accipe vestem sanctam etc." Et dicitur chrismale ad litteram, quia tangit caput, quod inunctum est chrismate, et significat opera munda et pura. De cuiusmodi vestimento dicitur in Ecclesiastico [muß heißen: Ecclesiaste 9, 8]: „Sicut nix in omni tempore sint vestimenta tua candida", et in Apocalypsi (16, 15): „Beatus, qui custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet." In der ersten Stelle sind die beiden ersten Worte hinzugefügt, in der zweiten muß es heißen: qui vigilat et custodit . . .

[3] Summa aurea f. 253 d: Unde sicut cum ponitur lumen in manu pueri non illuminatur propter hoc anima, sed per hoc significatur, quod anima illuminatur spiritualiter a baptismo, sic . . .

eine korrekte kirchliche Anschauung vertritt, sondern auch für die Weiterbildung der dogmatischen Lehre von der Taufe sich Verdienste erworben hat. Entsprechend der besonders in der alten Kirche hervortretenden religiösen Bedeutung der Taufe und der sich hieraus ergebenden verhältnismäßig ausführlichen Behandlung dieses Sakramentes in der alten Theologie hat auch unser Autor der „ianua sacramentorum" eine ziemlich erschöpfende Darstellung gewidmet.

Eine eigentliche Definition der Taufe findet sich zwar in der „Goldenen Summe" nicht. Aber im Vergleiche zu der Definition des Hugo von St. Viktor und des Petrus Lombardus bedeutet die Lehre Wilhelms entschieden einen Fortschritt. Ersterer hatte[1] das Wasser selbst, insofern es zur Sündentilgung vorher geheiligt sei durch das Wort des Herrn (Matth. 28, 19), die Taufe genannt, also besonders die Materie ins Auge gefaßt. Der Magister[2] bezeichnete das ganze äußere Zeichen, Materie und Form, als Sakrament. Wilhelm betont dagegen, daß auch das Bleibende in der Taufe, der Charakter hervorgehoben werden müsse. Der hl. Thomas[3] schließt sich dem Sinne nach den Ausführungen unseres Theologen an.

Die Frage, wann Christus die Taufe eingesetzt habe, stellt Wilhelm nicht formell. Er bringt nur Kongruenzgründe für die Einsetzung der Taufe durch Christus. Man kann aber aus seiner ganzen Darstellung schließen, daß er den Taufbefehl des Herrn an die Jünger (Matth. 28, 19) für die Einsetzungsworte der Taufe hält. Der hl. Thomas faßt als Zeitpunkt der eigentlichen Einsetzung des Taufsakramentes die Taufe Christi im Jordan, während durch den

[1] Hugo a St. Victore, De sacramentis, l. II, p. 6, c. 2; Migne 176, 443: Si ergo quaeritur, quid sit baptismus, dicimus quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.

[2] Petrus Lombardus, Lib. IV. Sent., dist. 3, p. 1: Baptismus dicitur intinctio i. e. ablutio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta . . . In duobus ergo consistit sacramentum baptismi, scil. in verbo et elemento. Ergo etsi alia desunt, quae ad decorem sacramenti instituta sunt, non ideo minus est verum sacramentum et sanctum, si verbum sit ibi et elementum.

[3] Summa theol. III, 66, 1.

Taufbefehl des Heilandes die allgemeine Verpflichtung zum Empfange der Taufe gegeben worden sei.[1] Der hl. Bonaventura unterscheidet noch genauer zwischen der institutio materialis, formalis, effectiva und finalis der hl. Taufe.[2]

Was das äußere Zeichen der Taufe angeht, so führt Wilhelm die Kongruenzgründe für die Angemessenheit des Wassers als Taufelementes an, die der hl. Thomas später noch erweitert und vervollständigt.[3] Als Form der Anwendung des Wassers nennt Wilhelm nur die Untertauchung, die auch zur Zeit des hl. Thomas noch die gewöhnlichere war und als die sicherere galt, wenn auch zugegeben wird, daß die Taufe „per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis" gespendet werden könne.[4] Die Gründe, die Wilhelm für die Gültigkeit einer „in nomine Christi" in den ersten Zeiten der Kirche gespendeten Taufe anführt, finden sich wieder beim hl. Thomas,[5] während der Lombarde die Taufe im Namen nur einer göttlichen Person für allgemein gültig hält.[6]

Bei der Behandlung der sakramentalen Wirkungen der Taufe sagt Wilhelm mit Recht, daß in der Taufe alle Sünden nach Schuld und Strafe getilgt werden, und betont noch, daß dem Täufling keine „satisfactio exterior" auferlegt werden

---

[1] Summa theologica III, 66, 2.

[2] S. Bonaventura, Comment. in Ioan. c. 3, n. 19; Opera VI, 281: Quando institutus est baptismus? Dicendum est, quod materialiter, cum baptizatus fuit Christus; formaliter, cum resurrexit et formam dedit Matthaei ultimo; effective, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed finaliter, cum eius necessitatem praedixit et utilitatem ut hic (Ioh. 3, 5): „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto etc." Vgl. Franz Schmid, Die Einführung der christlichen Taufe, Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1905, S. 53 ff.

[3] Summa theol. III, 66, 3.

[4] Summa theol. III, 66, 7.

[5] Summa theol. III, 66, 6.

[6] Lib. IV. Sent., dist. 3, p. 5: Ex his aperte intellexisti in nomine Christi verum baptisma tradi. Unde nihilominus insinuari videtur, verum baptisma tradi posse in nomine Patris tantum, vel Spiritus sancti. Si tamen ille, qui baptizat, fidem Trinitatis teneat, quae Trinitas in quolibet horum nominum intelligitur.

dürfe, da eben alle Strafen nachgelassen seien. Auf der anderen Seite unterscheidet er bei den auch nach der Taufe zurückbleibenden Folgen der Erbsünde, wie Leiden, Krankheit und Tod, nicht genug zwischen dem Strafcharakter derselben und ihrer medizinellen Bedeutung, wie dieses Thomas tut.[1]

Auch bezüglich des Spenders der Taufe steht der heil. Thomas im wesentlichen auf dem Standpunkte unseres Theologen, wenn er auch die einzelnen Fragen weitläufiger behandelt und manches berührt, was sich bei Wilhelm noch nicht findet, z. B. die Frage nach der Spendung der Taufe durch die Diakonen.[2] Es wurde schon wiederholt erwähnt, daß Wilhelm in diesem Zusammenhange wohl als erster den Ausdruck „intentio faciendi, quod facit ecclesia" gebraucht hat.

Die Lehre über den Empfänger der Taufe wird ebenfalls vom hl. Thomas weit ausführlicher behandelt als von unserem Autor, jedoch sind die Grundlagen und die wichtigsten Ausführungen dieselben.[3] Die Ersatzmittel der eigentlichen (Wasser-)Taufe, die Bluttaufe und die Begierdetaufe, kannte man schon zur Zeit der Väter. Für die Begierdetaufe finden wir bei Wilhelm zuerst den Ausdruck „baptismus flaminis", der dann später allgemein angenommen wurde.

§ 12. **Das Sakrament der Firmung.**

Wie die Taufe das „sacramentum intrantium in ecclesiam", so ist die Firmung das „sacramentum profitentium et pugnantium contra mundum, carnem et daemonia", wie der status der Getauften ein „status incipientium", so ist derjenige der Gefirmten ein „status perficientium et pugnantium".[4]

---

[1] Summa theologica III, 69, 3.

[2] Ibidem III, 67, 1—6.

[3] Ibidem III, 68, 1—12.

[4] Summa aurea f. 256 a u. b: Post sacramentum baptismi, quod est sacramentum intrantium in ecclesia, dicendum est de sacramento confirmationis, quod est sacramentum profitentium et pugnantium contra mundum, carnem et daemonia. Circa quod sacramentum dicendum est primo

Die verhältnismäßig kurzen Ausführungen Wilhelms über dieses Sakrament gliedern sich in drei Teile: 1. Wesen, 2. Spender, 3. Empfänger der hl. Firmung.

1. Das Wesen der Firmung.

Wilhelm fordert, damit das Sakrament der Firmung zustande komme, ein Fünffaches. Zunächst muß die rechte forma verborum gebraucht werden; sodann muß der Spender die Intention zu firmen haben und die bischöfliche Würde besitzen; endlich muß die richtige Materie, nämlich Chrisam angewandt und die Salbung an der Stirn vollzogen werden.[1]

Die Forma verborum lautet nach unserm Theologen: „Confirmo te signo crucis et chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti."[2] Wenn diese Form auch etwas abweicht von der jetzt gebräuchlichen — da der Ausdruck „signo te" fehlt —, so ist sie doch als eine gültige anzusehen, da die aus der Vergleichung mit der in der griechischen Kirche üblichen Form der Firmung sich ergebenden wesentlichen Momente, der Ausdruck der signatio und die Bezeichnung der Gnadenfülle des Hl. Geistes, in ihr vorhanden sind.[3]

---

de essentia ipsius sacramenti, secundo, quare tantum ab episcopis detur sacramentum illud, tertio, utrum aliquid valeat hoc sacramentum, si detur ante baptismum.

Ibid. f. 256 d: Differunt etiam secundum statum, quia alius est status incipientium, alius perficientium et pugnantium.

[1] Summa aurea f. 256 b: Circa essentiam huius sacramenti quinque exiguntur: primum est forma verborum, secundum est intentio confirmationis, tertium est dignitas confirmantis, oportet enim, quod sit episcopus; quartum est ipsa materia, scil. chrisma; quintum est locus, in quo confirmatur, scil. frons. Die Frage nach der bischöflichen Würde des Spenders wird des näheren im zweiten Teile besprochen, wozu wir dann auch die Bemerkung über die Intention ziehen.

[2] Summa aurea f. 256 b.

[3] Pesch, Praelectiones dogmaticae VI, 236: Hinc si in hac forma (graeca) omnia sunt essentialia ex comparatione cum forma latina concludere licet, essentialiter requiri expressionem signationis (signo te — *σφραγίς*) et uberioris gratiae Spiritus Sancti (confirmo te — *δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*). Eine Reihe anderer Formen siehe bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I. 1, c. 2, a. 4; tom. 1, p. 249 ss.

Die Materie der heiligen Firmung ist Chrisam, eine Mischung aus Olivenöl und Balsam, die nach Wilhelm wesentlich zu sein scheint.[1] Als Begründung dieser Zusammensetzung wird darauf hingewiesen, daß das Olivenöl den „nitor conscientiae" andeute, und der Balsam den „odor bonae famae" bezeichne,[2] eine Ausdrucksweise, die später wörtlich vom Florentinum übernommen wurde.[3] Daß zur Gültigkeit der Firmung Chrisam gefordert werde, der vom Bischof geweiht ist, wird nicht eigens erwähnt, kann aber wohl als allgemeine Lehre der Theologen auch bei unserm Autor angenommen werden.[4] Auch die Handauflegung gehört nach der Lehre Wilhelms zum äußeren Zeichen der Firmung, wenn auch nicht klar ist, ob er eine besondere Auflegung der Hände oder die mit der Salbung verbundene meint.[5] Wenn bei der Frage nach der Einsetzung der Firmung die unctio und die manus impositio einander gegenübergestellt werden, so berechtigt das doch nicht zu der Annahme, unser Theologe habe eine besondere von der Salbung mit Chrisam getrennte und verschiedene Handauflegung im Auge. Dem widerspricht

[1] Siehe oben S. 103 Anm. 1. Summa aurea f. 256 b: Conficitur autem chrisma ex balsamo et oleo.

[2] Summa aurea f. 244 d: . . . iniungitur chrismate, quod conficitur ex oleo, quantum ad nitorem conscientiae et balsamo propter odorem bonae famae.

[3] Decretum pro Armenis (Denz. n. 697): Secundum sacramentum est confirmatio; cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.

[4] Suarez, De confirmatione, disp. 33, sect. 2, n. 2 (Opera omnia, vol. 20, p. 640): Chrisma ex necessitate praecepti et sacramenti debet esse consecratum ab episcopo. In hac re dicendum est, non solum de necessitate praecepti, sed etiam de necessitate sacramenti ex parte materiae esse, ut chrisma sit ab episcopo consecratum, seu benedictum. Haec est sententia D. Thomae hic (III, 72, 3) et omnium theologorum, paucis exceptis.

[5] Summa aurea f. 257 a: Unde dicitur, quod confirmationis sacramentum ortum habuerit ab apostolis, quantum ad manus impositionem. Apostoli enim imponebant manus super baptizatos et accipiebant Spiritum Sanctum; quantum vero ad chrismationem ortum habuit ab institutione ecclesiae. Sed melius est dicere, quod quantum ad utrumque ortum habuit ab apostolis, licet non legantur chrismasse.

die schon damals allgemeine Lehre der Theologen.[1] Daß die Salbung mit Chrisam an der Stirn vorgenommen werde, fordert Wilhelm mit den meisten Theologen zur Gültigkeit des Sakramentes.[2]

Wegen ihrer sakramentalen Wirkungen vergleicht Wilhelm die Firmung mit einer „medicina conservativa", einem Heilmittel, das erhaltend wirkt. „In der Firmung wird nämlich der Hl. Geist erteilt zur Stärkung und zur Bewahrung der Taufgnade."[3] Im Anschlusse an die in der Materie und ihrer Anwendung liegende Versinnbildung der sakramentalen Wirkungen führt Wilhelm diese dann des näheren aus. Die Firmung wird erteilt zur Stärkung im Bekenntnisse des christlichen Glaubens und im Kampfe gegen die Feinde des Heiles. Besonders der Umstand, daß die Salbung an der Stirn vollzogen wird, deutet nach der Lehre unseres Theologen darauf hin, daß der Christ in der hl. Firmung gestärkt wird, frei und offen seinen Glauben zu bekennen und sich nicht des Namens Christi zu schämen. Es genüge ja nicht, den Glauben im stillen Herzenskämmerlein zu bewahren, man müsse ihn auch nach dem Ausspruche des Apostels mit dem Munde bekennen. Als Petrus seinen Herrn und Meister vor einer Magd verleugnete, habe er diese Stärkung des Hl. Geistes noch nicht an sich erfahren, er habe das Sakrament der Firmung noch nicht empfangen, sei noch nicht gestärkt „mit der Kraft von oben".[4]

[1] Cf. Dölger, Das Sakrament der Firmung S. 91, wo hingewiesen wird auf Amalarius (De eccles. officiis, lib. 1, c. 27; Migne, P. L. 105, 1052), Rabanus Maurus (De clericorum institutione, cap. 28; Migne 107, 313), Ratramnus (Contra Graecorum opposita, lib. 4, cap. 7; Migne 121, 333), Hugo von St. Viktor (De sacram. lib. 2, p. 7, c. 2; Migne 176, 460). Als Zeitgenosse Wilhelms spricht sich hierüber aus Innocenz III. (Decr. lib. 1, tit. 15, c. 1, § 7).

[2] Summa aurea f. 256 b.

[3] Summa aurea f. 248 c.

[4] Summa aurea f. 256 b: Datur autem hoc sacramentum ad robur, ut idonei simus pugnare et portare nomen Christi coram regibus et principibus (Act. 9, 15), et hoc significat ipse locus et ipsa materia. Locus, quia fit in fronte confirmatio, ne videlicet erubescamus confiteri nomen Christi coram hominibus, quia dicit veritas: Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam et ego eum coram patre (Luc. 9, 26). Non enim

Die Kräftigung zum Kampfe gegen die Feinde des Heiles wird besonders versinnbildet durch die Materie, den Chrisam. Ihn benutzen die Streiter im Wettkampfe, um ihre Glieder stark und geschmeidig zu machen. Auch die Zusammensetzung des Chrisams aus Olivenöl und Balsam ist nach der Lehre Wilhelms bedeutungsvoll. Das Öl ist das Zeichen des reinen Gewissens und der geistigen Freude, durch welche die geistigen Siege errungen werden. Der Balsam versinnbildet den Wohlgeruch des Guten, wodurch der Teufel besiegt wird, wie durch den Geruch der Zeder die Schlangen getötet wurden.[1]

Die Gnadenwirkung des Sakramentes der Firmung ist eine Verstärkung und Vollendung der Taufgnade. Auch in der Taufe wird uns, sagt Wilhelm, die Gnade des Hl. Geistes gespendet, in der Firmung aber kommt er zu uns mit der Fülle seiner Kraft und Gnade. Um dieses anzudeuten, hat der Herr den Jüngern zweimal den Hl. Geist gegeben, einmal, als er noch auf Erden war und zu ihnen die Worte sprach: „Empfanget den Heiligen Geist!“ (Joh. 20, 22). Später aber, als er schon in den Himmel aufgefahren war, am Pfingstfeste, hat er ihnen den Hl. Geist zur Kräftigung gesandt. Das erste war ein Zeichen der Taufgnade, das letzte ein Zeichen des Sakramentes der Firmung. Um diese doppelte Erteilung der Gnade des Hl. Geistes anzudeuten, ist auch David mehrmals gesalbt worden.[2]

---

sufficit corde credere, immo necesse est aliquando ore confiteri, unde apostolus: Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem (Rom. 10, 10). Hoc sacramentum non habuit Petrus, quando ad vocem ancillae erubuit nomen Christi et negavit. Nondum enim erat confirmatus virtute ex alto (cf. Luc. 24, 49).

[1] Summa aurea f. 256 b: Quod etiam hoc sacramentum detur ad pugnandum, significat ipsa materia, scil. chrisma, quo unguntur illi, qui confirmantur. Inunguntur enim pugiles, ut difficilius possint capi ab inimicis. Conficitur autem chrisma ex balsamo et oleo. Oleum enim significat nitorem conscientiae et laetitiam spiritualem, per quam spiritualia bella superantur. Balsamum autem significat odorem boni, per quem interficiuntur serpentes, i. e. daemones, quod significatur per odorem cedri. Odor enim cedri interficit serpentes, unde: Quasi cedrus exaltata sum in Libano (Eccli. 24, 17).

[2] Summa aurea f. 256 b: In huius rei significationem dedit dominus

Im Anschlusse an einen angeblichen Ausspruch Urbans I.[1] macht Wilhelm sich dann einen Einwand bezüglich der Gnadenwirkungen: Macht nicht schon die Taufe den Menschen zu einem ganzen Christen? Weshalb dann noch die Firmung? Wilhelm unterscheidet zwischen der „plenitudo sufficientiae“ und der „plenitudo copiae“ und schreibt die erstere der Taufe, die letztere der Firmung zu.[2] Einen weiteren Einwand nimmt er von der Eucharistie: Auch das heiligste Altarssakrament verleiht dem Menschen Kraft und Stärke, also ist die Firmung überflüssig, denn ein Sakrament der Stärkung genügt. Die allgemeine Lösung der Magistri, daß diese Wirkung der Eucharistie nur per accidens und mittelbar erfolge, während die Firmung diese eigentümliche und unmittelbare Wirkung habe, genügt Wilhelm nicht, da ja bei ihr die eigentliche Schwierigkeit, daß zwei Sakra-

---

discipulis bis Spiritum Sanctum, semel in terra, quando insufflavit in discipulos dicens: Accipite Spiritum Sanctum etc. (Ioh. 20, 22). Haec datio significavit gratiam, quae datur in baptismo; semel autem dedit Spiritum Sanctum de coelo in die Pentecostes ad robur, quando confirmati fuerunt virtute ex alto, et hoc significavit confirmationem et robur gratiae, quod datur in sacramento confirmationis. In huius rei etiam significationem ter inunctus fuit David, primo in Bethlehem in signum regni futuri (I. Reg. 16, 13), quod significat unctionem, quae fit in baptismo. Secundum autem illam unctionem non possunt baptizati adhuc imperiose regnare propter debilitatem virtutum. Secundo inunctus fuit David in Hebron tantum super duas tribus (II Reg. 2, 4). Post hanc unctionem multos habuit adversarios, et hoc significat unctionem, quae fit in confirmatione, secundum quam regnamus et tamen multos adversarios habemus et multa bella. Tertio inunctus fuit in Hebron generaliter super omnes tribus (II Reg. 5, 3), post quam regnavit in pace, et hoc significat unctionem, qua ungemur in futuro, quando corruptibile hoc induet incorruptionem et mortale immortalitatem (I Cor. 15, 53), quando in pace regnabimus sine aliquo bello. Patet ergo, quod sacramentum confirmationis est ad hoc, ut detur Spiritus Sanctus ad robur.

[1] Summa aurea f. 256 b: Unde Urbanus Papa (Decretum Urbani, Migne, P. L. 130, 140): Spiritus Sancti septiformis gratia cum plenitudine sanctitatis, scientiae et virtutis in confirmatione confertur, et iterum: Omnes fideles per impositionem manus episcoporum post baptismum debent retinere Spiritum Sanctum, ut pleni inveniantur christiani. Vgl. hierzu Dölger, Das Sakrament der Firmung S. 118.

[2] Summa aurea f. 256 b u. c.

mente denselben Effekt haben, bestehen bleibe. Er löst sie mit dem Hinweis auf das Wort des Apostels (I. Kor. 3, 2): „Als Unmündigen in Christus gab ich euch Milch zu trinken, nicht Speise.“ Er unterscheidet also zwischen den einzelnen Empfängern. Das Sakrament der Eucharistie habe diese stärkende Wirkung nicht bei allen, sondern nur bei den „Großen“, die dem Herrn nicht nur in menschlichen, sondern auch in den göttlichen Tugenden nachfolgen und an diesen Freude empfinden. Darum sei die Firmung als ein besonderes Sakrament der Stärkung wohl berechtigt.[1]

Diese Lösung des Einwandes trifft aber auch nicht die eigentliche Schwierigkeit, da ja auch sie, wenigstens bei den „grandes“, der Eucharistie und der Firmung dieselbe Wirkung zuschreibt. Wilhelm hätte zwischen der Art der Stärkung bei den beiden Sakramenten unterscheiden sollen. Bei der Eucharistie ist die Kräftigung nämlich, wie die durch die körperliche Nahrung eintretende, eine vorübergehende, bei der

[1] Summa aurea f. 256 c: Sed obiicitur: dicitur in Psalterio (103, 15): Panis confirmat cor hominis, ergo sacramentum eucharistiae est sacramentum confirmationis, ergo superfluum est, aliud sacramentum ponere ad confirmandum. Item sacramentum eucharistiae est sacramentum dilectionis. Sed fortis ut mors dilectio, aquae multae non poterunt extinguere caritatem (Cant. 8, 6 s.). Ergo sacramentum eucharistiae est sacramentum roborationis, ergo superfluum est ponere aliud sacramentum ad dandum Spiritum Sanctum ad robur. Ad hoc dicunt magistri, quod sacramentum eucharistiae non confirmat nisi per accidens et ex sequenti, sed sacramentum confirmationis proprie et per se confirmat. Sed haec solutio nulla videtur esse, quia non solvit obiectionem. Est enim obiectio ad hoc, quod duo sacramenta non debent communicare in effectu. Propter hoc dicimus, quod sacramentum eucharistiae quibusdam est panis, quibusdam est lac, sicut dicit apostolus: Tamquam parvulis in Christo lac dedi vobis potum, non escam (1 Cor. 3, 2) et iterum: Nihil aliud iudico me scire inter vos, nisi Iesum Christum et hunc crucifixum (1 Cor. 2, 2). Illis ergo corpus Christi lac est, qui in humanis virtutibus imitantur Christum, et istos non confirmat vel corroborat. Grandibus vero, qui ipsum imitantur non solum in humanis virtutibus, sed in divinis, in quibus iam delectantur, panis est. Unde dominus ad Augustinum: Cibus sum grandium, crede et manducabis me. Et huiusmodi grandes confirmat. Qui ergo hoc sacramentum eucharistiae non omnes confirmat, sacramentum vero confirmationis ad hoc est, ut omnes confirmet, tam parvulos quam grandes, propter hoc non est superfluum ipsum ponere.

Firmung aber eine dauernde, bleibende, eine solche, die einen besonderen Stand, den der geistigen Reife und Mannbarkeit („status perficientium et pugnantium") bewirkt, der dem Gefirmten das ständige Anrecht auf Gnadenstärkung verleiht.

Eine besondere Wirkung der Firmung ist der Firmcharakter, über den das Nähere schon in der allgemeinen Sakramentenlehre gesagt worden ist.[1] Der Christ wird nicht nur an der Stirn gesalbt mit einer Salbung, die vorübergeht, seiner Seele wird auch ein unauslöschliches Merkmal eingeprägt, der Charakter, welcher bewirkt, daß die Firmung nicht wiederholt werden kann. Der Charakter bezeichnet seinerseits wieder die letzte Gnadenwirkung der Firmung, die geistige Stärkung. Er ist das Zeichen einer gewissen Entschlossenheit und Geschicklichkeit zum geistigen Kampfe. Er ist zwar seinem Wesen nach nicht vom Taufcharakter verschieden, jedoch darf man hieraus nicht schließen, daß nun die Firmung eine bloße Zeremonie der Taufe sei. Denn eine solche Befestigung und Stärkung der Gnade wie in der Firmung wird in der Taufe nicht erteilt, da diese den Gnadenstand erstmalig begründet. Auch die Materie ist bei beiden Sakramenten verschieden, ebenso der Stand der Empfänger.

Was die Einsetzung der Firmung angeht, so führt unser Autor zunächst die Lehre anderer Theologen an, wonach die Handauflegung von den Aposteln, die Salbung aber von der Kirche eingesetzt worden sei. Alexander von Hales, der diese Ansicht vertritt, nimmt das Konzil von Meaux (845) als Einsetzungstermin der Firmung an, obwohl auf diesem Konzil nur das Verbot erlassen wurde, daß die Firmung von den Chorbischöfen gespendet werde.[2] Wilhelm lehnt zwar

---

[1] Vgl. oben S. 36 ff.

[2] Alexander Halensis, Sum. theol., p. IV, q. 23, m. 1. (fol. 103 d): . . . institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi, quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui etiam Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi.

Conc. Meld. can. 44 (Mansi 14, 829): Ut chorepiscopus modum suum iuxta canonicam institutionem teneat, et nec sanctum chrisma, nec sanctum paracletum Spiritum, solis episcopis iuxta decreta Innocentii tribuere debitum, tradere tentet.

die Meinung Alexanders ab, führt aber selbst auch die Einsetzung der Firmung nur auf die Apostel zurück.[1] Er gebraucht allerdings hierfür den Ausdruck „ortum habuit ab apostolis“ und sagt nicht direkt: „confirmatio instituta est ab apostolis“. Man kann daher vielleicht annehmen, er habe nur darauf hinweisen wollen, daß die Firmung in allen ihren Teilen, also auch in bezug auf die Salbung, bis auf die Apostel zurückreiche, er habe aber nicht hiermit die formelle Einsetzung des Sakramentes behaupten wollen. Anderseits legt der Irrtum des Alexander von Hales die Vermutung nahe, daß wie hier, so auch bei Wilhelm die eigentliche sakramentale Einsetzung gemeint sei. Jedenfalls wäre diese Meinung mit der seit dem Tridentinum[2] einstimmigen Lehre der Theologen von der unmittelbaren Einsetzung der Sakramente durch Christus nicht zu vereinbaren.[3]

2. Der Spender der Firmung.

Schon durch die Überschrift dieses zweiten Teiles ist die Ansicht unseres Theologen gekennzeichnet: „Quare confirmatio datur tantum ab episcopis?“ Spender der Firmung sind nur die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel und als die eigentlichen Stellvertreter Christi, wie auch die Apostel allein dieses Sakrament gespendet haben. „Denn es ist Sache der Vollkommeneren, vollkommene Werke zu verrichten, wie die geringeren Werke den niedriger Gestellten zukommen.[4]

[1] Siehe oben S. 104 Anm. 5.

[2] Trid. Sess. VII, can. 1. Denz. n. 844).

[3] Der hl. Thomas lehrt zwar die Einsetzung der hl. Firmung durch Christus, nimmt aber an, daß die Apostel ein Privileg besessen haben, wonach sie die Firmung durch die Handauflegung allein spenden konnten. Hierzu bemerkt Pesch, Praelect. dogm. VI, 233: Haec quidem doctrina nihil continet, quod contra naturam sacramenti pugnet, cum Christus per potestatem excellentiae possit effectum sacramenti concedere sine signo sacramenti. Attamen non apparet sufficiens ratio tale privilegium statuendi. Solum enim silentium sacrae Scripturae non ostendit abfuisse unctionem, cum S. Lucas rem omnibus notam potuerit simpliciter impositionem manus vocare, sicut eam Patres ecclesiae saepissime nominant.

[4] Summa aurea f. 257a: Unde soli episcopi conferunt hoc sacramentum, qui sunt vicarii Christi, sicut et apostoli, et sunt quasi sponsi ecclesiae, unde et annulos habent. Patet ergo, quare soli episcopi confirment. Perfectorum enim est perfecta exercere opera, et minorum minora.

Wie kommt es aber, so wendet Wilhelm ein, daß die gewöhnlichen Priester — minores sacerdotes — die Taufe spenden können, die doch ein „größeres“ Sakrament ist als die Firmung? Man könne dieses nicht damit begründen, daß zwar die Vollendung des Guten von Christus kommen müsse, der Anfang aber wohl von uns gemacht werden könne, denn wie die Vollendung, so sei auch der Anfang alles Guten ein Werk Gottes. Auch lasse es sich nicht dadurch beweisen, daß man sage, der eigentliche Spender der Firmung, derjenige, der die Gnade innerlich wirke, sei Christus, die Bischöfe aber seien allein seine Stellvertreter, und so könnten nur sie dieses Sakrament erteilen; denn hieraus folge, daß auch nur die Bischöfe das Sakrament der Taufe spenden können. Wilhelm löst den Einwand, indem er leugnet, daß die Taufe ein „größeres“ Sakrament sei als die Firmung. Allerdings seien auch die Taufe, die Eucharistie und die Ehe „große“ Sakramente, die Taufe wegen ihrer den ganzen Menschen erneuernden Wirksamkeit, die Eucharistie wegen der wesenhaften Würde des Leibes Christi, die Ehe wegen ihrer Bezeichnung der innigen Verbindung Christi mit der Kirche. Jedoch sei auch die Firmung ein „großes“ Sakrament zu nennen „quantum ad effectus praerogativam et dignitatem“, und so sei die obige Schlußfolgerung unzulässig. Denn wenn die Firmung auch nach der einen Seite hin geringere Wirkungen habe als die Taufe, also gleichsam geringer sei als diese, so sei sie in anderer Hinsicht — nämlich in bezug auf die Qualität der Wirkung: „dignior enim est gratia confirmata vel consummata quam gratia simplex“, während man bei der Taufe meistens die Quantität, den Umfang der Wirkung im Auge habe — wieder „größer“ als das erste Sakrament. Die Größe und Würde der sakramentalen Wirkung hänge auch nicht ausschließlich ab von der Wesenheit des Sakramentes, sondern auch von seiner Stellung und Bedeutung als Gnadenmittel in der göttlichen Heilsordnung. So brauche die Eucharistie nicht notwendig jedesmal größere Wirkungen hervorzurufen als die Firmung, obgleich sie ihrer Wesenheit nach ja höher stehe als diese. Da also die Firmung wegen ihrer Wirkung zu den „opera perfectionis ad

ordinationem et decorem ecclesiae" zu zählen sei, so sei es ganz in der Ordnung, daß ihre Spendung den „perfectiores in ecclesia", nämlich den Bischöfen vorbehalten sei.[1] Die Frage, ob nur der Bischof der minister ordinarius der Firmung sei oder auch der gewöhnliche Priester, allerdings nur ex delegatione summi pontificis, gültig firmen könne, stellt Wilhelm nicht ausdrücklich, es scheint aber aus seiner ganzen Darstellung hervorzugehen, daß er mit Hugo von St. Viktor dem einfachen Priester jede Fähigkeit, gültig zu firmen, abspricht.[2] Der hl. Thomas sucht die heute als sichere Lehre von allen Theologen vertretene Ansicht, daß jeder Priester mit päpstlicher Delegation außerordentlicher Spender der hl. Firmung sein könne, mit Gründen zu belegen.[3]

Als Erfordernisse seitens des Spenders der Firmung nennt Wilhelm die rechte Intention und das Nüchternsein.[4] Die erstere gehört zum Wesen, also zur Gültigkeit des Sakramentes, wie ausdrücklich bemerkt wird.

3. Der Empfänger der Firmung.

An letzter Stelle fragt Wilhelm noch, ob das Sakrament der Firmung vor der Taufe gültig empfangen werden könne. Als scheinbaren Grund hierfür könne man anführen, daß doch auch beim Ordo der Empfang einer höheren Weihe gültig sei, wenn auch die niederen nicht vorausgegangen seien. Man brauche also, wie beim Weihesakramente die niederen Ordines, so hier nur die Taufe nachzuholen. Diese Ansicht lehnt unser Theologe mit aller Entschiedenheit ab, zunächst weil die Firmung ja nur die „dispositio" der Taufe, die Fortsetzung, Ordnung und Vollendung der Taufgnade sei, weil die Wirkung der Firmung sich auf der Taufgnade aufbaue, diese daher voraussetze, ganz besonders aber, weil die Taufe

[1] Summa aurea f. 256 d und 257 a.

[2] Hugo von St. Viktor, De sacr. lib. II, p. 7, c. 2 (Migne 176, 460): . . . solis episcopis, apostolorum vicariis, debetur, ut christianum consignent et Spiritum Paracletum tradant . . .

[3] Summa theol. III, 72, 11.

[4] Summa aurea f. 256 b (siehe oben S 103 Anm. 1); f. 257 a: dicitur, quod ieiunus debet dare et ieiunis.

die „ianua sacramentorum", das erste Sakrament sei. Es sei keine Ähnlichkeit mit dem Weihesakramente vorhanden, weil bei diesem die nachfolgenden Ordines nicht die „dispositio" der vorhergehenden seien, nicht die eine Weihe die Wirkung der vorhergehenden fortsetze und bestärke, vielmehr jede ihre eigene Bestimmung und Wirkung habe. Also könne nur der Getaufte das Sakrament der Firmung gültig empfangen.[1] Andere Fragen, besonders die nach der Verpflichtung, die Firmung zu empfangen, übergeht Wilhelm. Er fügt nur noch die Bemerkung hinzu, daß der Empfänger ebenso wie der Spender bei der Firmung nüchtern sein müsse.

4. Zusammenfassung.

Was das äußere Zeichen angeht, so führt Wilhelm, wie aus dem Gesagten hervorgeht, eine von der jetzt üblichen etwas abweichende Form an. Noch zur Zeit Alexanders von Hales waren verschiedene Formen für die Spendung der Firmung im Gebrauche,[2] wenn auch die Form: „Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti" als die eigentliche bezeichnet wird.[3] Die jetzt übliche Gestalt der Form findet sich zuerst bei dem an Thomas (der noch „consigno" hat) sich anschließenden Papste Eugen IV. im decretum pro Armenis.[4]

---

[1] Summa aurea f. 257a: Ultimo quaeritur, si detur confirmatio non baptizato, utrum prosit ei. Videtur, quod sic, quia dicitur, et verum est, quod si aliquis suscipiat maiores ordines praetermissis minoribus, sufficit accipere maiores ordines, ita quod non oportet postea accipere minores. Ergo si aliquis confirmetur praetermisso baptismo, sufficit baptizari ita quod non oportet eum confirmari. Sed contra. Confirmatio est dispositio baptismi, est enim ad confirmandum gratiam baptismalem. Sed dispositio non potest ⟨esse⟩ sine eo, quod disponitur. Ergo confirmatio non potest esse sine baptismo, quod concedimus, maxime, cum baptismus sit ianua sacramentorum, et non est simile de ordine, quia unus ordo non est dispositio alterius, immo diversi ordines diversa habent officia distincta ad se invicem. De tempore autem huius sacramenti scil. confirmationis dicitur, quod ieiunus debet dare et ieiunis.

[2] Alexander Halensis, Summa theol. p. IV, q. 24, m. 1; (fol. 103d).

[3] Ibid. p. IV, q. 24, m. 2, a. 2, § 3; (fol. 105d).

[4] Summa theol. III, 72, 4. Decr. p. Arm. bei Denz. n. 697.

Auch mit seiner Ansicht über die Materie der Firmung steht unser Autor ganz auf dem Standpunkte seiner Zeit. Während man den Ausdruck „chrisma“ ursprünglich für jede Salbung gebrauchte, auch für die mit einfachem Öl, nahm ihn Beda Venerabilis[1] für die Mischung aus Olivenöl und Balsam, eine Zusammensetzung, die dann später, so auch von unserm Theologen, symbolisch gedeutet wurde.[2]

Die Einsetzung der Firmung durch Christus spricht Wilhelm nicht klar aus. Er führt zwar im Gegensatze zu einer anderen Ansicht, die behauptet, die Firmung sei bezüglich der Salbung von der Kirche, bezüglich der Handauflegung von den Aposteln eingesetzt, dieses Sakrament in allen seinen Teilen auf die Apostel zurück.[3] Allein daß der von Wilhelm gebrauchte Ausdruck „ortum habuit ab apostolis“ nicht im Sinne einer Einsetzung durch die Apostel zu nehmen sei, läßt sich aus der ganzen Darstellung schwerlich erweisen. Alexander von Hales vertrat, wie bereits bemerkt wurde, die Meinung, daß die Kirche das Sakrament der Firmung auf dem Konzil von Meaux eingesetzt habe. Der hl. Bonaventura, der anfangs sich der irrigen Meinung Alexanders angeschlossen hatte, soll diese später zurückgenommen haben.[4] Der hl. Thomas lehrt klar die Einsetzung der Firmung durch Christus und begründet dieselbe mit dem Hinweise darauf, daß die Einsetzung eines neuen Sakramentes zur „potestas excellentiae“ gehöre, die nur Christus zukomme.[5]

---

[1] Beda Venerabilis, In cantica canticorum alleg. expos. lib. 2, c. 1; Migne, P. L. 91, 1097; Balsamum . . ., quod in chrismatis confectione liquori olivae admisceri solet . . .

[2] Amalarius, De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 27 (Migne 105 1052); Hugo de S. Victore, De sacr. lib. 2, p. 7, c. 1 (Migne 176, 459); Alexander Halensis, Summa theol. p. IV, q. 24, m. 2, a. 1, § 2 (fol. 104 c); Bonaventura, Breviloquium, p. VI, c. 8 (Opera omnia V, 273); Thomas, Summa theol. III, 72, 2.

[3] Daß Paludanus und Capreolus mit Unrecht für die irrige Meinung angerufen werden, zeigt Pesch, Prael. dogm. VI, 89 s., Not. 1.

[4] Vgl. das Scholion zu Sent. lib. IV, dist. 7, art. 1, q. 1 (Opera omnia IV, 164 s.).

[5] Summa theol. III, 72, 1.

Bezüglich des Spenders steht Wilhelm auf dem Standpunkte Hugos von St. Viktor, während der hl. Thomas die heute allgemeine Ansicht vertritt, daß jeder Priester mit päpstlicher Delegation gültig firmen könne. In dem Abschnitte über den Empfänger der Firmung handelt Thomas auch von den Firmpaten, die von Wilhelm nicht erwähnt werden.[1]

§ 13. Das Sakrament der Eucharistie.

Wilhelm von Auxerre behandelt an dritter Stelle, also in der Reihenfolge, die seit dem Lombarden üblich war,[2] das Altarssakrament. Dieses Sakrament dürfe nämlich nur von „Würdigen" empfangen werden, von solchen, welche die Gnade schon besitzen. Daher folge seine Besprechung der Lehre von der Taufe, welch letztere ja die Gnade erstmalig erteilt. Es stehe an dritter Stelle, weil auch die durch die Firmung Gestärkten noch oftmals fallen, wenn auch nur in läßliche Sünden, und so immer wieder der Krafterneuerung bedürfen.[3]

1. Die Einsetzung der Eucharistie.

Nach dem Beispiele des Sentenzenmeisters, der allerdings diese Frage nur sehr kurz berührt,[4] sucht auch Wilhelm nach Kongruenzgründen für die Einsetzung des heiligsten Altarssakramentes und macht nicht weniger als sieben Gründe geltend, die seiner Meinung nach den Heiland beim

[1] Summa theol. III, 72, 10.

[2] Petrus Lombardus, Sent. lib. IV, dist. 8—13.

[3] Summa aurea f. 257a. Der besseren Übersicht wegen weichen wir im folgenden etwas von der Einteilung ab, die Wilhelm diesem Traktate gibt: Circa sacramentum eucharistiae primo videndum est de causa institutionis huius sacramenti et de essentia huius sacramenti et utrum sit unum sacramentum vel plura; secundo de institutione naturali et qualiter fiat haec transsubstantiatio panis in corpus Christi et vini in sanguinem; tertio de modis sumendi corpus Christi et quid valeat sumentibus; quarto de fractione formae et quare in tres partes frangatur; quinto de digne et indigne sumentibus; sexto de quibusdam auctoritatibus, quae sunt in canone missae, quae magnam dubitationem faciunt, qualiter intelligendae sunt; septimo et ultimo de haereticis, qualiter errent contra hoc sacramentum et utrum conficiant, et de Graecis, qui de fermentato conficiunt, utrum errent et qualiter errent (f. 257b).

[4] Petrus Lombardus, Sent. lib. IV, dist. 8, 2.

letzten Abendmahle antrieben, dieses heilige Geheimnis einzusetzen. Der erste Grund sei nach den eigenen Worten des Herrn die Erinnerung an sein Leiden. Wir sollen gemahnt werden an die Liebe, mit der uns Christus bis zum Tode geliebt, an die Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels, die der Erlöser durch sein Leiden und Sterben für uns gewirkt, an die Tugenden, die der Herr uns am Kreuze als nachzuahmende Vorbilder gezeigt habe.[1] Sodann habe der göttliche Heiland das Verdienst unseres Glaubens vermehren wollen und darum dieses heilige Geheimnis eingesetzt, das alle natürlichen Verstandeskräfte übersteigt.[2] Außerdem habe er auch unserer Hoffnung neue Nahrung geben wollen durch seine beständige und persönliche Gegenwart im Sakramente, in welchem er nicht nur unsere Bitten zu jeder Zeit entgegennehmen, sondern auch ununterbrochen durch sein eigenes Gebet für uns eintreten wolle.[3] Weiterhin solle die

[1] Summa aurea f. 257b: Circa primum capitulum notandum est, quod multiplex est causa institutionis huius sacramenti. Prima est commemoratio passionis Christi, sicut ipse dominus dicit: Hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22, 19). Quae triplex est: prima est commemoratio amoris, quem ostendit nobis Christus in cruce, quia maiorem caritatem nemo habet etc. (cf. Ioh. 15, 13); secunda est commemoratio liberationis, quia per passionem suam liberavit nos a servitute diaboli et carcere inferni et mortis; tertia commemoratio est imitationis Christi, ut imitemur patientiam et humilitatem et alias virtutes, quas ipse ostendit nobis in cruce, et sic intelligitur verbum apostoli: Mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi (Gal. 6, 17), i. e. in amore, quem mihi exhibuit, quando crucifixus est pro me, et in liberatione, qua ipse liberavit me per passionem suam et (in) imitatione virtutum eius, quas ostendit in cruce. Unde subiungit: Stigmata domini nostri Iesu porto in corpore meo.

[2] Ibidem: Secunda causa institutionis est meritum fidei, quia fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum, quia meritum fidei est et laus credere, quod non vides (cf. Ioh. 20, 29), et maxime illud est, quod est supra rationem naturalem, ubi homo prius abnegat seipsum, dum potius credit primae veritati, quam sibi vel alicui rationi, non enim aliter potest coli Deus. Unde Augustinus in libro de utilitate credendi (cap. 12 [Migne 42, 84]) dicit, quod tanta est fides, quod nec etiam parentes carnales colimus, nisi per fidem. Credo enim, quod iste sit pater meus, nescio, quia non eram, quando genuit me. Similiter nec patrem spiritualem cognoscimus, nisi per fidem. Ut ergo fides habeat magnum meritum, credimus sub forma panis esse verum corpus Christi, quod tamen non videmus.

[3] Ibidem: Tertia causa est sublevatio spei. Vult enim dominus quo-

Eucharistie uns eine dauernde Lehre und Ermahnung sein, Gottes Worten mehr zu glauben als unseren Sinnen.[2] Ferner wollte Christus hierdurch die Weissagungen des Alten Bundes erfüllen, die den Menschen in den verschiedensten Wendungen eine wunderbare und liebliche Speise in Aussicht gestellt hatten.[3] Diese übernatürliche Speise sollte dann für die Menschen ein zweiter Baum des Lebens, ein Unterpfand der Auferstehung und des ewigen Lebens sein.[4] Schließlich

---

tidie praesentialiter obtinere petitiones nostras, ipse enim est dator eorum, quae petimus, et ipse orat pro nobis et petit, et cum ipse sit petitor, orator et dator, sine dubio obtinebimus, quod petimus, nisi per nos steterit.

[2] Ibidem: Quarta causa est instructio. Per hoc enim instruit nos Deus, ut magis credamus ei, quam visui nostro, immo ut contra visum nostrum credamus ei. Visus enim dicit ibi esse panem et vinum, et Deus dicit ibi esse carnem et sanguinem. Unde dominus in evangelio: Qui vult venire post me, abneget semetipsum (Matth. 16, 24), i. e. proprium intellectum et propriam voluntatem. Unde: Vocatis me magister et domine, et bene dicitis, sum etenim (Ioh. 13, 13). Quia ergo ipse est magister, magis debemus credere quam nobis, et quia dominus est, abnegare debemus propriam voluntatem et ei tamquam domino oboedire i. e. voluntatem nostram voluntati eius conformare.

[3] Ibidem: Quinta causa est, ut epulemur in azymis sinceritatis et veritatis (cf. I. Cor. 5, 8), unde: Parasti in conspectu meo mensam adversus etc. (Ps. 22. 5) et Augustinus dicit: Ut panem angelorum manducaret homo, creator angelorum factus est homo (Sermo 126 cap. 5 und 130 cap. 2 [Migne 38, 701 und 726]). De hoc pane dicitur in XVI. Sapientiae (v. 20): Panem de coelo praestitisti eis sine labore omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem. De isto autem pane verissime dicitur, quod habet omne delectamentum in se. Delectat enim visum spiritualem per pulchritudinem, unde: Speciosus forma prae filiis hominum (Ps. 44, 3). Delectat auditum spiritualem per melodiam, unde: Audiam, quid loquatur in me dominus Deus meus (Ps. 84, 9). Delectat olfactum spiritualem per odorem, unde in Canticis (1, 3): Currimus in odorem unguentorum tuorum. Delectat gustum spiritualem per dulcedinem, ut ibi: Quam magna multitudo dulcedinis tuae, domine! (Ps. 30, 20). Delectat tactum spiritualem per suavitatem, unde: Gustate et videte, quoniam suavis est dominus (Ps. 33, 9). Delectat, ut divitiae, quia in eo omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei sunt absconditi (Col. 2, 3).

[4] Summa aurea f. 257c: Sexta causa est, ut homo, qui per esum de ligno scientiae boni et mali fuerat mortuus, per esum ligni vitae revivisceret, unde sicut de illo ligno dictum est: Quacumque die de ligno scientiae boni et mali comederitis, morte moriemini (Gen. 2, 17), ita de hoc pane dictum est: Qui manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum (Ioh. 6, 59).

sollte der Mensch durch dieses Sakrament ein Heilmittel erhalten für die täglichen Fehler und läßlichen Sünden.[1]

2. Das Wesen der Eucharistie.

Nach Wilhelm ist in diesem Sakramente ein Dreifaches zu unterscheiden, zunächst die Gestalten des Brotes und des Weines, sodann der wahre Leib Christi, den dieser aus der Jungfrau Maria annahm, endlich der mystische Leib Christi, der die Kirche ist. Das erste ist das „sacramentum tantum", das zweite ist „res et sacramentum", das dritte ist „res tantum". Das erste ist das „sacramentum" des zweiten, das zweite, nämlich der wahre Leib Christi, ist das „sacramentum" seines mystischen Leibes.[2]

Zunächst ist also die „forma panis"[3] das „sacramentum" des Leibes Christi, und zwar an erster Stelle als einfaches Zeichen. Sie hat nämlich eine doppelte Ähnlichkeit mit demselben, sowohl mit dem wahren menschlichen Leibe, der aus Maria geboren wurde, als auch mit dem mystischen Leibe Christi. Die erste Ähnlichkeit besteht darin, daß, wie das Weizenbrot aus reinsten Körnern bereitet wird, so auch der aus der Jungfrau geborene heiligste Leib Christi durch die Einwirkung des Heiligen Geistes aus den reinsten Gliedern bestand, und ebenso der mystische Leib Christi, die Kirche,

---

[1] Ibidem: Septima et ultima est ad remedium peccatorum venialium, quae quotidie facimus.

[2] Summa aurea f. 257c: Intelliguntur autem in hoc sacramento tria, scil. forma panis, forma vini; secundum corpus Christi verum, quod contraxit de virgine; tertium corpus Christi mysticum, quod est ecclesia. Primum est sacramentum tantum, secundum est res et sacramentum, tertium est res tantum. Primum est sacramentum secundi, secundum, scil. corpus Christi ⟨verum⟩ est sacramentum corporis mystici.

Cf. f. 264a: Sicut in sacramento eucharistiae sunt quattuor, scil. forma panis, forma vini, quae sunt sacramenta, non res, tertium vero corpus Christi, quod traxit de virgine, quod est sacramentum et res, et quartum corpus Christi mysticum, quod est res et non sacramentum, ita in sacramento poenitentiae sunt quattuor . . .

[3] Wilhelm versteht hier unter „forma panis" die Gestalt, die Accidentien des Brotes im Gegensatze zur Substanz desselben, wie aus einer Bemerkung in diesem Traktate klar hervorgeht: Panis enim ibi non est, sed sola forma eius (257c).

sich aus den von der Sünde gereinigten Gläubigen zusammensetzt.[1] Die zweite Ähnlichkeit bezieht sich auf die Wirkungen des Brotes und des Leibes Christi. Diese stimmen nämlich darin überein, daß sie kräftigen und nähren. Wie das Brot eines der hauptsächlichsten Nahrungsmittel für den Leib ist, so nährt und kräftigt der unter den Brotsgestalten gegenwärtige Leib Christi die Seele des Menschen.[2] Ähnlich wie die Brotsgestalt zum heiligsten Leib Christi, verhält sich die „forma vini" zu seinem heiligsten Blute. Wie der Wein aus reinen Trauben bereitet wird und so aus reinen Tropfen besteht, so setzt sich das heiligste Blut Christi zusammen aus reinsten Blutsteilchen, und wie der Wein zur Freude stimmt, so berauscht das kostbare Blut Christi den Menschen gleichsam mit übernatürlichem Glücke.[3] So sind also die Gestalten von Brot und Wein nach der einen Seite in der Tat das „sacramentum" des Leibes und Blutes Christi, denn infolge der in ihrer Zusammensetzung und Wirksamkeit liegenden Ähnlichkeit mit denselben sind sie ihre passenden Zeichen. Wilhelm erhebt noch eine Schwierigkeit: Es ist ja gar kein Brot und Wein vorhanden, sondern nur die „forma",

[1] Summa aurea f. 257c: Forma enim panis est (sacramentum) corporis Christi et habet duplicem similitudinem cum corpore Christi. Prima est, quia sicut panis triticeus ex purissimis granis constat, ita corpus Christi verum, quod traxit de virgine, ex purissimis membris consistit purificatis operatione Spiritus Sancti, et sicut corpus Christi verum constat ex purissimis membris, ita corpus Christi mysticum constat ex puris fidelibus depuratis a peccato mortali.

Wilhelm will hiermit nicht den Todsündern die Zugehörigkeit zur Kirche gänzlich absprechen, sondern nur seine auch an anderer Stelle ausgesprochene Ansicht von der geheimnisvollen Wirksamkeit Christi in der Kirche und besonders in ihrem sakramentalen Leben zum Ausdruck bringen. Cf. f. 116c. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, S. 220.

[2] Summa aurea f. 257c: Secunda similitudo est, quia sicut panis triticeus maxime reficit et confirmat corpus, ita corpus Christi maxime reficit et confirmat animam.

[3] Ibidem: Similiter forma vini duplicem habet similitudinem cum sanguine Christi. Prima est, quod sicut vinum ex puris uvis vel guttis constat, ita sanguis Christi ex purissimis sanguinibus constat. Secunda est, quia sicut vinum laetificat, ita sanguis Christi laetificat et inebriat bona ebrietate. Unde: calix meus inebrians quam praeclarus est (Ps. 22, 5).

die Gestalt, die Accidentien des Brotes und Weines. Wie kann aber ein Gegenstand Ähnlichkeit mit einem anderen haben und Zeichen eines anderen sein, wenn er gar nicht da ist? Kurz antwortet Wilhelm, diese Ähnlichkeit werde von der Form, den Accidentien des Brotes behauptet nicht wegen ihrer selbst, absolut genommen, sondern nur wegen des Brotes, dessen Form sie vorher waren.[1]

Wie steht es nun aber mit der anderen Seite des „sacramentum", der Wirksamkeit? Denn das Sakrament ist nicht nur Zeichen, sondern auch wirksames Zeichen. Unser Autor macht selbst den Einwand: Die Gestalt des Brotes kann doch sicher nicht den Leib Christi bewirken. Also fehlt die zum Sakramente notwendig erforderliche Wirksamkeit. Wenn man sage, die Gestalten wirken durch den Leib Christi, der unter ihnen zugegen sei, also das Kausalverhältnis bestehe einzig zwischen dem wahren und dem mystischen Leibe Christi, zwischen res et sacramentum einerseits und res tantum anderseits, so sei hierauf zu erwidern, daß doch bei der Taufe sich die Wirksamkeit vom äußeren Zeichen, der Abwaschung mit Wasser, bis zu der hierdurch bezeichneten Gnade, der Reinigung der Seele von der Sünde, erstrecke. Da diese Verbindung der Gnadenwirkung mit dem äußeren Zeichen zum Wesen des Sakramentes gehöre, so scheine demnach die Eucharistie kein eigentliches Sakrament des Neuen Bundes zu sein. Lösung: Die Verknüpfung von äußerem Zeichen und innerer Wirkung sei auch bei der Eucharistie zu konstatieren, auch von ihr könne man wie von jedem neutestamentlichen Sakramente sagen: „efficit, quod figurat", denn sie verbinde den Empfänger mit dem mystischen Leibe Christi, der ja durch das äußere Zeichen angedeutet werde und den sie auf diese Weise in seinen Gliedern „bilde", „verwirkliche". So müsse man das kausale Verhältnis zwischen den Gestalten und dem mystischen Leibe Christi anerkennen.

[1] Ibidem: Sed videtur, quod forma panis non sit sacramentum corporis Christi, quia nullam habet similitudinem cum ipso. Panis enim ibi non est, sed sola forma eius . . . Ad primum dicendum est, quod forma panis dicitur habere similitudinem cum corpore Christi non gratia sui, sed gratia panis, cuius fuit forma.

Allerdings handle es sich hier nicht um die Wirkursache im engeren Sinne (causa efficiens), sondern um eine Materialursache. Wilhelm verweist hierbei auf seine Ausführungen über die Wirksamkeit der Taufe (vgl. oben § 5), wo er von der Taufe als einem Gnadengefäße spricht. Man könne zwar im allgemeinen dem Gefäße eine kausale Einwirkung auf etwas anderes nicht zuerkennen, z. B. einem Medizinglase eine Beeinflussung des Kranken nicht zuschreiben, nur in dem Falle dürfe man eine solche Wirksamkeit annehmen, wenn dieses Gefäß das einzige sei, in dem die betreffende Medizin mit Erfolg gereicht werde. Dieser Fall aber treffe zu bei den Sakramenten, sowohl bei der Taufe als auch bei der Eucharistie. Wie nämlich die Taufgnade nur durch die Anwendung des Wassers, mit Ausschluß jeder anderen Flüssigkeit, erteilt werde, so könne man auch den Leib Christi nur unter der Gestalt des Brotes und Weines sakramental empfangen, und daher auch von einer Materialursache sprechen.[1]

Schließlich erhebt Wilhelm noch eine Schwierigkeit gegen die Einheit des Sakramentes der Eucharistie. Es scheine nämlich, daß durch das doppelte Vorhandensein von Materie und Form (= forma verborum) diese Einheit gefährdet, ja gänzlich aufgehoben werde. Unser Theologe löst die Schwierigkeit, indem er darauf hinweist, daß die Einheit dieses Sakra-

[1] Ibidem f. 257c u. d: Item: forma illa non efficit corpus Christi. Hoc certum est, ergo non est sacramentum illius, quia sacramentum novi testamenti efficit, quod figurat. Si dicatur, quod forma illa gratia corporis Christi dicitur efficere, quod figurat, scil. unitatem ecclesiae, contra: in baptismo ipsa aqua exterius abluens efficit, quod figurat. Habet enim vim regenerativam, ergo eadem ratione forma panis, quae visibilis est, debet efficere, quod figurat . . . Ad secundo obiectum dicimus, quod forma panis non solum est sacramentum corporis Christi veri, sed etiam corporis Christi mystici, unde concedimus, quod efficit, quod figurat. Unit enim recipientem corpori mystico. Efficit autem non per modum causae efficientis, sed per modum materiae, sicut dictum est superius de aqua baptismi. Sicut enim in alio liquore non datur gratia baptismalis, ita sub alia forma quam sub forma panis et vini non datur corpus Christi.

Daß wir uns der Meinung Wilhelms in diesem Punkte nicht anschließen können, haben wir bei der Besprechung der sakramentalen Wirksamkeit (oben § 5 S. 24 f.) schon bemerkt.

mentes aus der Einheit der bezeichneten Sache folge. Diese aber sei bei der Eucharistie klar vorhanden. Denn beide Gestalten, sowohl die des Brotes als auch die des Weines, bezeichneten ein und dasselbe, nämlich die Einheit der Kirche. So könne man also streng genommen bei der Eucharistie nur von einem Sakramente reden und alle pluralischen Bezeichnungen seien als weniger korrekte im uneigentlichen Sinne zu verstehen.[1]

3. Die Transsubstantiation.

Die Eucharistie ist also nach der Lehre Wilhelms der unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene wahre, aus Maria geborene Leib Jesu Christi, der den Empfänger auf das innigste mit dem mystischen Leibe Christi, der Kirche, vereint. Die beständige Kirchenlehre, daß Christus unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich und wahrhaft zugegen sei, wird von unserm Theologen bestimmt und klar ausgesprochen. Diese Gegenwart Christi wird herbeigeführt durch die Verwandlung des Brotes und Weines in den wahren

[1] Summa aurea f. 257c u. d: Item in sacramento eucharistiae sunt plures materiae et plures formae, quia forma panis, forma vini, et utraque illarum est sacramentum. Ergo ibi sunt plura sacramenta. Non ergo sunt tantum septem sacramenta novae legis ... Ad ultimo obiectum dicimus, quod quodammodo sunt ibi duo sacramenta, quodammodo unum, sed verius unum quam multa, quia ab unitate significati deberet esse unitas sacramenti et utraque illarum formarum proprie significat ecclesiae unitatem. Unde una est forma et perfectio utriusque illarum, sicut istae voces „albus, alba, album" potius dicuntur unum nomen, quam multa ab unitate significati et institutionis. Unde in collectis aliquando significatur hoc sacramentum singulariter, ut hic: Praesta, ut hoc tuum sacramentum non sit nobis etc., aliquando pluraliter, ut hic: Perficiant in nobis, quaesumus domine, tua sacramenta, quae continent.

Cf. 264 a: Unde dicimus: confessio exterior et satisfactio exterior sunt unum sacramentum, sicut forma panis et forma vini sunt unum sacramentum, quia forma panis et forma vini secundum idem sunt sacramentum corporis Christi. Sicut enim panis constat ex pluribus puris granis, ita corpus Christi ex pluribus membris, et sicut vinum constat ex pluribus et puris guttis, et corpus Christi ex pluribus et puris membris. Unde forma panis et forma vini conveniunt in hoc, quod constant ex pluribus et mundis et puris, et secundum hoc sunt unum sacramentum. Vgl. auch oben die Ausführungen bei der Taufe (S. 62 f.).

Leib und das wahre Blut des Herrn, eine Verwandlung, welche die Substanz von Brot und Wein betrifft und daher mit Recht Transsubstantiation genannt wird. Der Ausdruck findet sich zum erstenmal bei Hildebert, der im Jahre 1134 als Erzbischof von Tours starb.[1] Wilhelm von Auxerre war der erste, der einen besonderen Traktat „De transsubstantiatione" schrieb.[2]

Mit Berufung auf die „Heiligen" wird zunächst der Fundamentalsatz aufgestellt: „Panis vere transit in corpus Christi". Daher müsse man alle diejenigen Redewendungen zulassen und als richtig annehmen, die diesen Übergang des Brotes in den Leib Christi zum Ausdruck bringen, so z. B. die Sätze: das Brot geht über in den Leib Christi, das Brot wird verwandelt in den Leib Christi, oder einfach: das Brot wird der Leib Christi. Ebenso seien aber auch alle jene Ausdrücke abzulehnen, in denen dieser Übergang nicht bezeichnet werde, wie z. B. die Sätze: das Brot ist der Leib Christi, oder wird der Leib Christi sein, oder kann der Leib Christi sein.[3]

Dieser Übergang, diese Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi sei wegen zweier Momente noch besonders bemerkenswert. Erstens bleibe von dem Brote, das verwandelt werde, nichts zurück, und zweitens vollziehe sich die Verwandlung in etwas, das schon vorher da war, das also nicht erst durch die Verwandlung werde. Zwar könne man diese beiden Eigenschaften auch bei Verwandlungen in der Natur beobachten, jedoch

[1] Hildebert, Sermo 93 de divers. ad sacerdotes (Migne, 171, 776): Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis et os meum plenum est etc.

[2] Denifle, Luther I Schlußabt. 614 ff. Vgl. Hauck, Realenzyklopädie 20, 58; Gillmann, Fr., Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke „transsubstantiare" und „transsubstantiatio" (Katholik 1908, 12, 417—424; vgl. Katholik 1910, 7, 77 und 1912, 7, 73—76).

[3] Summa aurea f. 258 a: Dicimus ergo, sicut dicunt sancti, quod panis vere transit in corpus Christi, unde omnes locutiones, quae significant transitum, concedendae sunt, sicut hae: panis transit in corpus Christi, vel transfertur, vel transsubstantiatur, vel mutatur, vel panis fit corpus Christi. Et omnes illae negandae sunt, in quibus non significatur transitus, sicut istae: panis est corpus Christi, panis erit corpus Christi, panis potest esse corpus Christi.

niemals zusammen, sondern immer nur eine von den beiden bei derselben Verwandlung. So finde man, daß beim Wechsel der Formen im Werdegange des Menschen von der vorhergehenden Form nichts zurückbleibe, wenn die nachfolgende den Fötus informiert habe.[1] Jedoch sei die zweite Eigenschaft bei diesem Beispiele einer natürlichen Verwandlung nicht nachzuweisen, da der Endterminus der Verwandlung vorher noch nicht existiert habe, sondern erst durch diese selbst werde. Dagegen finde sich das letztere Moment bei der Verwandlung der Speise in den menschlichen Körper, der ja schon vorher da sei. Aber in diesem Falle fehle wieder das erste Moment, das restlose Aufgehen und Übergehen des terminus a quo in den terminus ad quem. So könne man diese beiden Eigenschaften auch bei natürlichen Verwandlungen finden, aber immer nur getrennt voneinander. Jedoch folge aus dieser Tatsache noch nicht, daß diese beiden Momente nun auch „bei göttlichen Dingen", bei einer übernatürlichen Verwandlung nicht zusammen vorkämen, denn es sei ganz entsprechend, daß die übernatürlichen Vorgänge die natürlichen Dinge überträfen.[2]

---

[1] Wilhelm berührt hiermit eine Frage, welche die Scholastiker seit dem Aufkommen der aristotelischen Philosophie viel beschäftigt hat. Auch der hl. Thomas nimmt an, daß in einer einzigen Substanz nur eine einzige Form sein könne. Die Frage, „wie die Formen der Elemente den zusammengesetzten Körper als zusammengesetzt im Unterschiede von einem einfachen Körper erscheinen lassen können", beantwortet er dahin, „daß die Formen der Elemente im Zusammengesetzten (mixtum) nicht in ihrer vollen Wirklichkeit zurückbleiben, sondern nur ihrer Kraft nach. Wie das gemeint ist, wird an vielen Orten, besonders auch in der Summa theologica (I, 76, 4, ad 4) ausgeführt" (Schmöller, Die scholastische Lehre von Materie und Form S. 16). Es ist aber bekannt, daß Scotus im Gegensatze zu dieser Ansicht annimmt, daß die Formen ganz zurückblieben, so daß dann jede Eigenschaft des Dinges einer der zurückbleibenden Formen entspreche. Zwischen den einzelnen Formen sei kein realer, auch kein virtueller, sondern ein formaler Unterschied anzunehmen. Die thomistische Ansicht von der Entwicklung des Fötus wird heute nur noch von wenigen angenommen, da nach der neueren Auffassung sofort bei der Konzeption die Geistesseele erschaffen wird und den Körper informiert.

[2] Summa aurea f. 258 a u. b: Et notandum est, quod duo inveniuntur in hoc transitu. Primum est, quod de pane transeunte nihil relinquitur. Secundum est, quod transitus fit in id, quod erat, scil. in corpus Christi.

Was diese Ausführungen Wilhelms über die beiden Eigenschaften der Verwandlung betrifft, so ist zunächst klar, daß die erste Behauptung, bei der eucharistischen Verwandlung bleibe nichts zurück, in dieser ohne jede Einschränkung ausgesprochenen Form mit der kirchlichen Lehre nicht zu vereinbaren ist. Denn es ist ein Glaubenssatz, daß die Accidentien des Brotes und Weines zurückbleiben.[1] Wilhelm selbst will dieses auch gar nicht so verstanden wissen, denn er sagt etwas weiter unten, wie noch des näheren auszuführen sein wird: „Formae enim panis accidentales remanent, sed omnia substantialia transeunt."[2] Bei dem Beispiele, welches Wilhelm für die zweite Eigenschaft anführt (Verwandlung der Speise in den menschlichen Körper), wird nicht beachtet, daß hier eine Verwandlung im strengen Sinne überhaupt nicht vorliegt, da ja die Speise nicht formell zu dem bereits vorhandenen Körper wird, sondern zu dem bestehenden Körper durch Assimilation etwas Neues hinzufügt. Außerdem ist es etwas rein Zufälliges, daß die Speise nicht restlos in den Körper verwandelt wird.

Gegen die erste Eigenschaft, die Wilhelm der Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi zuschreibt, daß nämlich bei dieser Verwandlung nichts zurückbleibe, erhebt Wilhelm selbst eine Schwierigkeit. Bei jeder Verwandlung müsse doch etwas Bleibendes und für beide Teile Gemeinsames vorhanden sein, etwas, das den terminus a quo und den terminus ad quem miteinander verbinde und unter beiden bleibe. Dieses habe schon Boethius als allgemeine Regel aufgestellt, wie es auch die Erfahrung lehre und in der Sache selbst, im Begriffe der Verwandlung begründet

Utrumque istorum per se bene invenitur in naturis. Primum invenitur in transitu formarum, quia nihil de transeunte manet, sed secundum non, quia non fit transitus in illud, quod erat. Secundum invenitur in nutrimento, nutrimentum enim transit in corpus, quod erat, ut dicit Damascenus (In ep. ad Cor. I cap. 10 [Migne P. gr. 95, 649]). Sed primum non invenitur, quia aliquid de nutrimento relinquitur. Unde illa duo non inveniuntur simul in naturis, sed in divinis inveniuntur simul, iustum est enim, ut divina excedant naturalia.

[1] Tridentinum, Sess. XIII, can. 2 (Denz. n. 884).

[2] Summa aurea f. 258 b.

sei. Da aber nach der obigen Behauptung von der restlosen Umwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi bei der Eucharistie nichts Bleibendes und Gemeinsames zu finden sei, so könne auch von einer eigentlichen Verwandlung hier nicht die Rede sein.[1]

Es werden nun einige Lehren angeführt, die aufgestellt worden seien, um dieser Schwierigkeit zu entgehen. Zunächst hätten einige zugestanden, daß durch den Ausdruck: „panis transit in corpus" nicht eine wirkliche Verwandlung, sondern nur die zeitliche Aufeinanderfolge an demselben Orte behauptet werde. Als zweite Meinung wird die sogenannte Impanationslehre angeführt, welche sage, das Brot bleibe bei der Eucharistie zurück, der Leib Christi komme hinzu. Der Satz: „panis transit in corpus Christi" wolle also nur sagen, der Leib Christi fange an dort gegenwärtig zu sein, wo das Brot sei. Wilhelm wendet sich ganz entschieden gegen diese beiden irrigen Ansichten. Gegen die erste sagt er, sie sei nichts wert, denn nach dieser Theorie könne man auch von dem Professor sagen, er gehe in den anderen über, der nach ihm seinen Platz auf dem Katheder einnimmt, denn dieser sei dann an demselben Orte, an welchem jener vorher war. Die Impanationstheorie aber nehme der eucharistischen Verwandlung ihren wunderbaren Charakter, der ihr von den „Heiligen" zugeschrieben werde. Denn es sei kein Wunder dazu erforderlich, daß ein verklärter Leib mit einem natürlichen physischen Körper an demselben Orte sei.[2] Wilhelm

[1] Summa aurea f. 257d: Secundo quaeritur de transsubstantiatione, sive de transitu, sive de mutatione panis in corpus Christi. Et videtur, quod non sit ibi transsubstantiatio, quia dicit Boethius in libro de duabus naturis et una persona Christi (Cap. 6 [Migne 64, 1349]), quod omnis mutatio est secundum aliquid commune. Sicut enim ex aere generatur ignis, eadem materia, quae erat prius sub forma aeris, postea est sub forma ignis. Similiter in aliis mutationibus est aliquod commune, quod manet sub utroque termino mutationis. Sed cum panis sit corpus Christi, nihil remanet de pane, ergo nihil est ibi commune, ergo non est ibi mutatio, ergo non transsubstantiatio sive transitus. Item: Hoc importat nomen mutationis, quod aliquid mutetur ab aliquo in aliquid. Ergo importat, quod aliquid sit commune, et inde ut prius.

[2] Summa aurea f. 257d: Ad hoc dicunt quidam, quod nihil aliud est dictum: panis transit in corpus, quam quod sub eisdem accidentibus, sub

beruft sich dann noch auf eine Reihe von Aussprüchen des Johannes Damascenus, der die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib Christi mit der Umwandlung der Speise in den menschlichen Leib vergleiche, also eine wirkliche Verwandlung, „transitus", annehme, der aber auch vom „unum corpus Christi" spreche, was mit dem gleichzeitigen Bestehen des Brotes nicht zu vereinbaren sei. Daß Christus Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandeln könne, ergebe sich nach den Worten des Damaszeners ohne weiteres aus seiner göttlichen Allmacht, mit der er ja, was unzweifelhaft schwerer sei als eine solche Verwandlung, das ganze Weltall aus nichts erschaffen habe. Wie bei der Menschwerdung Christi sei auch im Altarssakramente die göttliche Tätigkeit des Heiligen Geistes wirksam, welche auf das Wort des Priesters hin die Verwandlung bewirke. Auch in der Natur finde sich etwas Ähnliches bei der Entstehung des Menschen und bei der Zusammensetzung eines „corpus mixtum", Verwandlungen, bei denen ebenso, wie bei der Eucharistie, nichts von dem terminus a quo zurückbleibe. Wilhelm faßt sein Urteil über die beiden angeführten Meinungen dahin zusammen, daß er sagt, sie seien „minus fideles" also mit der kirchlichen Überzeugung nicht in Einklang zu bringen. Er löst dann von seinem Standpunkte aus die aus der Stelle bei Boethius erhobene Schwierigkeit mit dem Hinweise darauf, daß dieser allgemeine Satz: „Omnis mutatio secundum aliquid commune" nicht einmal bei allen natürlichen Verwandlungsvorgängen Geltung habe, wie sich aus den angeführten Beispielen ergebe. Er sei daher um so weniger auf übernatürliche Dinge anwendbar. Auch der Begriff „mutatio"

---

quibus erat panis, modo est corpus Christi. Sed hoc nihil est, quia eadem ratione transiret magister in magistrum, quando aliquis magister cedit alii magistro advenienti et dimittit ei locum suum. In eodem enim loco, in quo prius erat ille cedens, est ille, cui ceditur. Alii vero dicunt, quod idem est: panis transit in corpus Christi, quod corpus Christi incipit esse, ubi panis est, unde dicunt, quod panis manet. Sed ex hoc sequitur, quod transitus ille non est miraculosus, quia corpus glorificatum naturaliter potest esse cum corpore non glorificato in eodem loco. Dicunt autem sancti, quod transitus ille miraculosus est.

[1] Ibidem 257d und 258a.

fordere nicht, daß etwas Gemeinsames, etwas Zurückbleibendes vorhanden sei, und wenn man dieses doch annehme, dann müsse man eben einen anderen Ausdruck für Verwandlung wählen.[1]

In welcher Weise diese Ausführungen Wilhelms, die an sich leicht eine falsche Ansicht über seine Lehre veranlassen können, zu verstehen sind, zeigt das folgende. Es wird hier der Beweis erbracht, daß unser Theologe auf dem Standpunkte der kirchlichen Lehre steht. Man könne, so meint Wilhelm, aus dem bisher Gesagten klar ersehen, was für eine Verwandlung bei der eucharistischen Feier vor sich gehe, daß es sich nämlich um eine Verwandlung des Wesens von Brot und Wein handle. Denn wenn auch die akzidentellen Formen von Brot und Wein zurückbleiben, so werde doch die ganze Substanz derselben in den Leib und das Blut Christi verwandelt.[2] Wenn Wilhelm also sagte: „De pane transeunte nihil relinquitur", so meinte er damit das Wesen, die Substanz des Brotes. Er will also hiermit nur die substantielle Verwandlung, die Transsubstantiation umschreiben und erklären.[2]

Was den Zeitpunkt der Verwandlung angeht, so sagt Wilhelm mit der allgemeinen Ansicht der Theologen, daß die Verwandlung beim Aussprechen der letzten Wandlungsworte eintrete.[3] Wenn man aber genauer fragt, ob die Ver-

[1] Summa aurea f. 258 a: Ad primum ergo obiectum dicimus: omnis mutatio secundum commune non tenet in formis naturalibus, ut ostensum est, quod transit forma in formam, et nihil de transeunte remanet, sed tenet tantum in subiectis naturalibus et non tenet in rebus divinis, quae sunt supra naturam. Multa enim tenent in naturis, quae non tenent in divinis, quia in naturis tenet, quod plurium plures sunt naturae, sed non in divinis, quia plures personae divinae unicam habent naturam. Similiter dicimus ad secundo obiectum, quod hoc nomen mutatio non importat, quod aliquid sit commune, vel si importat, ista est neganda: panis mutatur in corpus Christi, nisi in alia significatione sumatur hoc verbum „mutatur", scil. pro transitu.

[2] Summa aurea f. 258 b: Ex praedictis patet, qualis sit illa translatio. Est enim, ut dicit magister in sententiis (Lib. IV, dist. 11) essentialiter, sive substantialiter, non formaliter. Formae enim panis accidentales remanent, sed omnia substantialia transeunt.

[3] Ibidem: De tempore transsubstantiationis dicimus, quod in finali

wandlung in einem Zeitraume oder in einem unzeitlichen Momente und speziell in welchem sie geschehe, so antwortet unser Autor etwas unsicher, ihm scheine die Verwandlung in einem Zeitraume vor sich zu gehen, womit er allerdings keineswegs behaupten wolle, daß ein Glied nach dem anderen verwandelt werde, was ja bei dem Leibe Christi nicht anzunehmen sei. Darum könne man in diesem Sinne nicht sagen, in einem gewissen Zeitraume, und zwar in der ganzen Zeit, finde die Verwandlung statt. Jedoch müsse man, ebenso wie bei dem Übergange des Glaubens zur visio beatifica, eine wenn auch noch so geringe Dauer annehmen. Wenn man, was auch zulässig sei, sagen wolle, zur Verwandlung sei ein Zeitraum von solcher Dauer erforderlich, daß während desselben die Wandlungsworte gesprochen werden könnten, so sei das Nacheinander in dem Übergange nicht „ex parte finis", nicht auf der Seite des terminus ad quem, sondern auf der Seite des terminus a quo, weil das Aussprechen der Worte Zeit erfordere.[1]

---

tempore prolationis horum verborum: „Hoc est corpus meum" fit transsubstantiatio panis in corpus Christi.

[1] Summa aurea f. 262 c: Sed quaeritur, in quo momento transit panis in corpus Christi. Aut enim transit in corpus Christi in a (sit a instans, in quo est primo corpus Christi sub forma panis), aut in aliquo instanti ante a. Si in a, contra: panis non est a, ergo transitus non est in a, ergo non transit in a in corpus Christi. Si in aliquo instanti ante a (sit illud b), inter b et a est infinita instantia [distantia?], ergo corpus tempore illo intermedio erit panis penitus sub eisdem formis, sub quibus est in b. Ergo nulla mutatio inest ei in b, ergo nullus transitus, et ita panis non transit in b in corpus Christi. Quod autem in momento fiat, patet, quia non est ibi mutatio successiva. Solutio. Ad hoc videtur mihi dicendum, quod panis non transit in aliquo instanti in corpus Christi, sed in tempore, tamen non successive, quia non prius transit una pars in corpus Christi quam alia. Et propter hoc non potest dici, quod in aliquanto tempore et toto transeat, immo non in aliquanto, quin in minori, sicut cum fides transit in gloriam sive in visionem manifestam, non transit in instanti, in quo est primo gloria, quia tunc non est fides, unde nec transitus eius. Nec transit in aliquo instanti ante, sed transit in tempore, tamen non in aliquanto quin in minori. Vel potest dici, quod transit panis in corpus Christi in illo totali tempore, in quo proferuntur haec verba: „Hoc est corpus meum." Unde tantum tempus exigitur et non minus, unde successio est in transitu, non ex parte finis, sed ex parte prolationis verborum.

Wenn nun auch durch die Transsubstantiation das Wesen des Brotes in den Leib Christi und nicht, an sich genommen, in das Blut oder die Seele Christi verwandelt wird und der Wein in das Blut Christi, so ist doch Christus unter jeder der beiden Gestalten ganz und lebendig zugegen, wie unser Theologe mit der Kirche lehrt. Zwar sei das Blut Christi nicht vi verborum (Wilhelm sagt: ad prolationem horum verborum) unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig, und das Fleisch Christi unter der Gestalt des Weines, jedoch sei es ratione consecutionis zugegen, weil eben der Leib Christi ein lebendiger sei, und so notwendig Fleisch und Blut miteinander verbunden seien.[1]

Aber nicht nur unter jeder Gestalt sei Christus infolge der Transsubstantiation ganz und lebendig zugegen, sondern auch unter jedem Teile einer jeden Gestalt, allerdings per se erst nach erfolgter Teilung, was Wilhelm auf die Intention des konsekrierenden Priesters zurückführt, die auf das Ganze gerichtet sei. Er übersieht hierbei, daß dadurch nicht notwendig die auch auf die Teile gerichtete Intention ausgeschlossen ist. Zum Vergleiche führt unser Autor dann das Beispiel vom Spiegel an. Wie in einem Spiegel das ganze Bild des Menschen nur einmal sei, dagegen, wenn er zerbrochen werde, das ganze Bild in jedem Teile entstehe, so sei es auch bei der Eucharistie. An sich sei Christus durch die Konsekration unter jeder Gestalt zugegen, aber erst wenn die Gestalten geteilt würden, sei er auch unter jedem Teile ganz gegenwärtig.[2] Wilhelm wagt also noch nicht, die heute

---

[1] Summa aurea f. 258 b: Sciendum autem, quod quamvis panis tantum substantiatur in corpus Christi et vinum et aqua in sanguinem, tamen sub utraque specie est Christus integer. Non enim corpus Christi est sine sanguine et anima, nec sanguis sine corpore et anima.

Cf. f. 246 a: . . . sicut ad prolationem horum verborum: „Hoc est corpus meum“ commutatur in corpus Christi panis, sed ratione consecutionis est ibi sanguis, quia illud corpus non potest esse sine sanguine. Cf. Tridentinum, Sess. XIII, cap. 3 (Denz. n. 876).

[2] Summa aurea f. 259 d: Circa primum probatur, quod Christus ita est sub totali forma, quod sub nulla parte per se, quia ad hoc sacramentum exigitur intentio, sicut et ad alia. Sed intentio sacerdotis est ad consecrationem hostiae totalis, ita quod ad nullam partem per se. Ergo corpus

von den Theologen allgemein angenommene Konsequenz zu ziehen, daß, wenn Christus nach erfolgter Teilung unter den einzelnen Teilen einer jeden Gestalt wahrhaft zugegen sei, dieses auch schon vor der Teilung der Fall sei. Das Tridentinum sagt an einer Stelle (Sess. XIII, c. 3): „Totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus idem sub vini specie et sub eius partibus exsistit", während bei dem entsprechenden Kanon (3) die Worte „separatione facta" hinzugefügt werden.

Bei der näheren Betrachtung der Accidentien ergibt es sich Wilhelm zunächst, daß sie an einem bestimmten Orte, in einem abgegrenzten Raume seien, was auch ganz der Natur entspreche. Anderseits seien aber die Accidentien der Farbe, des Geschmackes, der runden Form u. a. ohne Subjekt da. Dieses sei zwar „supra naturam", aber nicht „supra intellectum", es gehe wohl über die Kräfte der Natur hinaus, sei wohl physisch, nicht aber begrifflich, metaphysisch unmöglich. Denn man könne sich mit Hilfe der Abstraktion recht gut Accidentien ohne Subjekt denken, also könne Gott diese auch vermöge seiner Allmacht bewirken. Das aber übersteige die Fassungskraft des menschlichen Verstandes, daß Christus mit der ganzen Größe, mit der er im Himmel sei, unter der kleinen Brotsgestalt zugegen sei.[1]

Christi est sub totali forma, ita quod sub nulla parte per se . . . Dicimus ergo, quod sub illa totali forma est Christus ita, quod sub nulla parte per se. Tamen cum frangitur hostia, est integer Christus sub qualibet parte per se, et hoc non est tantum ex consecratione, sed ex consecratione et confractione. Consecrata enim fuit quaelibet pars in toto suo. Et est simile in speculo. Sicut enim in speculo integro est una sola imago, tamen ipso fracto in qualibet parte resultat imago, ita sub totali forma est Christus, qui est imago Dei Patris, immo veritas ipsius imaginis, quae est filius Dei. Unde sicut ex oppositione rei ad diversas partes speculi resultant diversae imagines, ita ex prolatione verborum, quae praecessit et fractione formae consecratae resultat Christus in diversis partibus hostiae. Rebus igitur consideratis in se, sacramentum istud plenum est miraculis, sed considerata potentia Dei, ut dicit Augustinus (Contra Faustum Man. 21, 3 (Migne 42, 481]), desinunt esse miracula.

[1] Ibidem: Solutio. Notandum est, quod in hoc sacramento quaedam sunt secundum naturam, quaedam supra naturam, licet non supra intellectum, quaedam supra rationem et intellectum. Secundum naturam sunt ibi

Wilhelm geht dann etwas näher auf das Fortbestehen der Accidentien ohne substantiellen Träger ein. Die Accidentien können nicht der Substanz des Brotes inhärieren, weil diese nicht mehr vorhanden ist, ebensowenig aber auch dem Leibe Christi, da sie ja nur den Zweck haben, diesen äußerlich zu umhüllen, damit der Glaube verdienstlich sei. Man müsse aber einen Unterschied machen zwischen den Accidentien, welche der Substanz unmittelbar inhärieren, und denjenigen, welche ihr vermittelst eines anderen Accidens zukommen. So inhäriere die albedo der Substanz des Brotes nicht vermittelst eines anderen Accidens, sondern direkt und unmittelbar, während die disgregatio der Körpersubstanz anhafte durch die albedo. Da also nach der Wandlung keine Brotsubstanz mehr vorhanden sei, könne man wohl sagen, daß die albedo, nicht aber daß etwas da sei, was durch diese album sei. Denn der unmittelbare Träger der albedo, die Substanz des Brotes, von der man dieses allein behaupten könne, sei eben nicht mehr da. Dagegen sei der Satz richtig, daß nicht nur die disgregatio vorhanden sei, sondern auch etwas, was durch diese disgregans sei, nämlich die albedo. Denn die disgregatio inhäriere unmittelbar nicht der Substanz, sondern dem Accidens der albedo, so daß also die disgregatio ihren direkten, wenn auch nicht substantiellen Träger behalte. So komme es auch, daß der Satz: „Ibi est albedo, ergo ibi est aliquid ea album“ falsch sei, während der Satz: „Ibi est fractio, ergo est ea aliquid fractum“ richtig

---

accidentia in loco determinato. Supra naturam sunt ibi accidentia sine subiecto, ut color, sapor, rotunditas et huiusmodi. Hoc autem est supra naturam, sed non supra intellectum, quia intellectus bene intelligit accidentia sine subiecto per abstractionem. Unde cum intellectus possit intelligere accidentia sine subiecto, Deus potest illa facere sine subiecto, potentior enim Deus est in operando, quam intellectus in intelligendo. Supra naturam et intellectum est ibi etiam Christus in tanta quantitate, in quanta est in coelo, et non excedit terminos illius formae parvae. Hoc autem est supra naturam et intelligentiam.

Der hl. Thomas bezeichnet die Art der Gegenwart des Leibes Christi noch näher, wenn er (III, 76, 5) schreibt: Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae.

sei, weil die fractio der Substanz vermittelst der continuitas zukomme, diese aber als Accidens zurückbleibe.[1]

Diese Ausführungen Wilhelms finden wir in den Grundzügen wieder beim hl. Thomas, der sie allerdings in der Weise vervollkommnet, daß er die quantitas dimensiva als Subjekt der übrigen Accidentien bezeichnet,[2] was auch heute noch von den Theologen angenommen wird.

Als allgemeine Regel für die hinsichtlich der Eucharistie zu beobachtende Redeweise stellt unser Theologe den Satz auf: Alles, was eine Veränderung bezeichnet, gilt nur von den Accidentien, Ausdrücke dagegen wie „genießen", „empfangen" usw. sind sowohl vom Leibe Christi, als auch von den Accidentien zu gebrauchen. Daher kann man auch nicht aus dem wahren Satze: „Was der eine empfängt, das empfängt auch der andere" den Schluß ziehen: „Also ist der eine Teil (nach der fractio panis) auch der andere Teil", weil sich der Ausdruck „Empfang" auf den Leib Christi, der Ausdruck „Teil" aber auf die Gestalten bezieht.[3] Wenn man fragt, ob man den Leib Christi sehen könne, so ist zu antworten: „Corpus Christi non videtur sub forma propria,

---

[1] Summa aurea f. 260 a: Quaedam accidentia sunt, quae per alia accidentia insunt subiectis, quaedam, quae non per alia. Verbi gratia albedo inest corpori non per aliud accidens, disgregatio vero inest corpori per albedinem. Unde cum ibi non sit substantia panis, albedo ibi est et tamen nihil est ea album, quia nulla substantia. Sed ibi est disgregatio et aliquid est ea disgregans, scil. albedo. Eodem modo ibi est fractio et aliquid est ea fractum, quia fractio inest substantiae mediante continuitate. Unde cum sit ibi continuitas, vere dicitur, quod ibi est fractum aliquid fractione illa. Et sic patet, quod non est simile de albedine et fractione.

[2] S. Th. III, 77, 2.

[3] Summa aurea f. 260 a: Sed quaeri solet, utrum haec pars sit illa, quod videtur, quia: quod sumit iste, sumit ille. Esto, quod a diversis sumantur illae duae partes. Sed sciendum, quod in hoc sacramento generalis regula est, quod ea, quae significant corruptionem vel mutationem, ad solam formam pertinent: atteri, dividi, frangi et huiùsmodi. Ea vero, quae significant sumptionem vel acceptionem, ad formam pertinent vel ad corpus Christi. Proprie ergo loquendo haec pars non est illa, quia parti(cipa)tio respicit tantum formam. Unde non sequitur, quod sumit iste sumit ille; ergo haec pars est illa, et est fallacia consequentis. Sumi enim et manducari pertinent tam ad formam, quam ad corpus Christi.

videtur tamen secundum quid, quia videtur velatum."[1] Aus dem Satze: der Priester „hält" den Leib Christi in seinen Händen, folgt nicht, daß er diesen nun auch berührt, denn der erste Ausdruck schließt keine Unmittelbarkeit ein. Daher gilt er an erster Stelle von den Gestalten und erst mittelbar vom Leibe Christi, während der letztere Ausdruck nach dem Sprachgebrauche (sensus) die unmittelbare Berührung des Leibes Christi behauptet.[2] Die Moralfrage: utrum peccent mortaliter aspiciendo corpus Christi et tangendo illi, qui sunt in mortali peccato, beantwortet Wilhelm dahin, daß das Ansehen der heiligen Hostie im Stande der Todsünde nicht nur nicht sündhaft, sondern gut und heilsam sei, da es zur Gottesliebe antreibe. Wer dagegen ohne Grund im Stande der schweren Sünde eine konsekrierte Hostie berühre, sündige schwer, weil die Todsünde Entfernung von Gott fordere und der Todsünder, soviel an ihm liege, den Leib Christi beflecke.[3]

Wilhelm faßt nun noch, wie es in der Scholastik üblich war, die erste Wesensverwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi bei der Einsetzung des

---

[1] Ibidem: Sed quaeritur, utrum corpus Christi videatur sub illo colore vel mediante illo colore. Videtur, quod sic, quia sacerdos tenet corpus Christi, ergo tangit corpus Christi, ergo eadem ratione videt corpus Christi, quia qua ratione ibi est tactus sensus, eadem ratione et visus . . . Sed contra: nihil videtur, nisi sub forma propria videatur, sed corpus Christi non videtur ibi sub forma propria. Ergo non videtur, quod concedimus. Videtur tamen secundum quid, quia videtur velatum, sed non sequitur: ergo videtur, sicut non sequitur: iste videt manum chirothecatam istius, ergo videt manum istius.

[2] Ibidem: Nec valet haec argumentatio: sacerdos tenet corpus Christi, ergo tangit, quia verbum tenendi non importat aliquam immediationem, sed hoc verbum „tangit" importat, secundum quod dicit sensum.

[3] Summa aurea f. 260 d u. 261 a: Dicimus, quod aspicere corpus Christi non est peccatum, immo bonum est . . . et licet aspicere corpus Christi non sit peccatum indignis, tamen tangere corpus Christi peccatum est indignis duplici ratione. Prima est, quia Deus iniquos odio habet, unde sicut caritas exigit coniunctionem, sic odium separationem et elongationem . . . alia ratione . . . qui pollutus est et tangit corpus Christi, quantum in ipso est, ipsum polluit, unde mortaliter peccat. Qui vero ex sola reverentia tangit corpus Christi, sicut ille, qui sublevat, non peccat, licet sit indignus.

Die heutige Moral hält an dieser strengen Ansicht nicht mehr fest.

heiligsten Altarssakramentes ins Auge: „Quale corpus dedit dominus discipulis suis?“ Haben die Jünger seinen leidensfähigen und sterblichen Leib empfangen oder seinen verklärten und sterblichen? Wilhelm beantwortet diese Frage dahin, daß Christus den Jüngern seinen leidensfähigen Leib gereicht habe, der allerdings unter der sakramentalen Gestalt des Brotes nicht leidensfähig gewesen sei. Dieses sei auch die allgemeine Ansicht der Magistri. Wenn man daher sage, Christus habe den Jüngern unter der Gestalt des Brotes seinen leidensfähigen und sterblichen Leib dargereicht, so gehöre der Ausdruck „leidensfähig und sterblich“ enge zu „Leib Christi“, nicht aber zu den Worten „unter der Gestalt des Brotes“.[1] Wenn man ferner auch zugestehen müsse, der zur Zeit des Leidens unter der konsekrierten Hostie gegenwärtige Leib Christi sei noch im Sakramente gestorben, d. h. die Seele habe angefangen, dort nicht mehr zu sein, so dürfe man doch nicht sagen, Christus sei auch im Sakramente gegeißelt, gekreuzigt usw. worden.[2] Der hl. Thomas löst diese Fragen in auffallend ähnlicher, oft wörtlich übereinstimmender Weise.[3]

Was endlich das Aufhören der durch die Transsubstantiation herbeigeführten Gegenwart Christi angeht, so lehrt

[1] Summa aurea f. 262 a: Propter hoc dicunt omnes magistri, quod dominus dedit corpus suum mortale et passibile et distinguunt istam: Corpus Christi sub forma panis est passibile, quia passibile idem est, quod potens pati. Si ergo haec determinatio „sub forma panis“ determinet hunc terminum „passibile“ quantum ad infinitum ibi intellectum falsa est et est sensus: corpus Christi potest pati sub forma panis. Si vero determinet ipsum quantum ad potentiam, vera est, et est sensus: corpus Christi existens sub forma panis habet potentiam patiendi, et hanc distinctionem approbamus.

Es ist der Vollständigkeit wegen hier noch beizufügen, daß man die subjektiven Empfindungen des Schmerzes usw. dem unter der Gestalt des Brotes und Weines am Karfreitage gegenwärtigen Heilande nach dieser Erklärung recht gut beilegen kann. Wilhelm scheint hier mehr die objektive Tatsache im Auge zu haben.

[2] Ibidem: Solutio. Ista concedenda est: corpus Christi moritur in pyxide, et omnes istae negandae sunt: corpus Christi crucifigitur in pyxide, lanceatur in pyxide, patitur in pyxide. Et non valet haec argumentatio: corpus Christi moritur in pyxide morte violenta, ergo violentia infertur ei in pyxide.

[3] Summa theol. III, 81, 3—4.

Wilhelm, daß Christus so lange zugegen sei, als die Gestalten von Brot und Wein vorhanden seien. Man brauche aber nicht an eine örtliche Bewegung des Leibes Christi zu denken, als ob Christus beim Aufhören der Gestalten wieder in den Himmel zurückkehre. Auch bei der Wandlung sei ja eine örtliche Bewegung, ein Herabsteigen Christi vom Himmel nicht anzunehmen. Wenn die Gestalten nicht mehr da seien, höre Christus eben auf, in dieser sakramentalen Weise zu existieren.[1]

Wir sehen also, daß die dogmatischen Anschauungen unseres Theologen über die Transsubstantiation der kirchlichen Lehre durchaus entsprechen, wenn auch in bezug auf die wissenschaftliche Erklärung und Begründung manches zu korrigieren sein mag.

4. Das äußere Zeichen der Eucharistie.

Zum Zustandekommen der Eucharistie gehört wie bei den anderen Sakramenten an erster Stelle das aus Materie und Form sich zusammensetzende äußere Zeichen. Die Materie des Altarssakramentes ist nach Wilhelm Weizenbrot und Wein. Hierfür spricht nach seiner Meinung als symbolischer Grund die aus der Zusammensetzung und Wirkung des Brotes und Weines sich ergebende Ähnlichkeit derselben mit dem wahren und dem mystischen Leibe Christi.[2]

Wilhelm untersucht dann recht ausführlich die Streitfrage zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brot als Materie zu verwenden sei. Gegen die Griechen, welche sagen, der Herr habe schon am dreizehnten Tage des Monats Nisan das Osterlamm mit seinen Jüngern gegessen und daher bei dieser Gelegenheit noch gesäuertes Brot benutzt, weist Wilhelm darauf hin, daß dieser Ansicht der klare Text der synoptischen Evangelien widerspreche, so Matth. 26, 17: „Am ersten

[1] Summa aurea f. 259 c: Desinit autem esse ibi corpus Christi, quam cito desinit forma panis esse, nec est dicendum, quod desinente forma panis esse ascendat corpus Christi in coelum aut sacerdote proferente haec verba: „Hoc est corpus meum“ descendat corpus Christi de coelo.

[2] Siehe oben S. 118 f.

Tage der ungesäuerten Brote aber traten die Jünger zu Jesus und sprachen: „Wo willst du, daß wir dir zubereiten, das Osterlamm zu essen?“ Ferner beruft er sich auf den Gebrauch der römischen Kirche, welche von den Zeiten der Apostel an ungesäuertes Brot bei der Eucharistie benutze, woraus zu schließen sei, daß auch der Heiland dieses beim Abendmahle gebraucht habe.[1]

Dem Weine werde noch etwas Wasser beigefügt, und zwar eine so geringe Menge, daß es vom Weine absorbiert werden könne. Die Mischung von Wein und Wasser werde dann in das Blut Christi verwandelt. Die Beifügung des Wassers zu dem Weine habe eine symbolische Bedeutung, sie versinnbilde die Verbindung der Kirche mit Christus. Daher dürfe auch nicht mehr Wasser als Wein genommen werden, weil Christus nicht in die Kirche verwandelt werde, sondern umgekehrt die Kirche in Christus, d. h. die Menschen in den mystischen Leib Christi. Die Vermischung des Weines mit Wasser sei aber nicht von wesentlicher Bedeutung, habe keinen Einfluß auf die Gültigkeit des Sakramentes. Wenn also ein Priester, selbst aus sträflicher Nachlässigkeit, das Wasser weglasse, so konsekriere er gültig, setze er ein wahres, wenn auch nicht vollkommenes Sakrament, jedoch begehe er je nach der Sündhaftigkeit des Unterlassungsgrundes eine schwere oder läßliche Sünde.[2]

Die Begründung der doppelten Materie als Zeichen der festen und der flüssigen Nahrung des Menschen, wie sie der hl. Thomas[3] gibt, findet sich bei Wilhelm nicht. Er führt nur einige Gründe dafür an, daß der Heiland gerade Brot als Materie für dieses Sakrament bestimmt habe: zunächst wegen der Verdienstlichkeit des Glaubens, sodann: „ne gustus abhorreret, quod teneret manus“, ferner, um dem Vorwurfe vorzubeugen, wir äßen rohes Fleisch, und endlich, um uns daran zu erinnern, daß es sich bei der Eucharistie um eine geistige Speise handle.[4]

---

[1] Summa aurea f. 262 d.
[2] Summa aurea f. 259 b.
[3] Summa theol. III, 73, 2.
[4] Summa aurea f. 259 c.

Die sakramentale Form der Eucharistie besteht nach unserem Autor in den von Christus beim letzten Abendmahle gebrauchten Worten in der Gestalt, wie sie seit Paschasius Radbertus allgemein üblich sind.[1] Auf die Frage, was denn das Wort „hoc" hier für eine Bedeutung habe, ob man damit das Brot oder den Leib Christi meine, antwortet Wilhelm, dieses Pronomen habe einen allgemeinen und unbestimmten Sinn, man wolle damit sagen, „das, was unter dieser Form existiere", sei der Leib Christi. In ähnlicher Weise gebrauche man auch die persönlichen Fürwörter oft im gewöhnlichen Leben. Man könne das Wort „hoc" auch in dem Sinne verstehen, daß es nur den gedachten Leib Christi bezeichne, insofern dieser ja noch nicht zugegen sei, sondern erst zugegen sein werde.[2] Die aus dem Evangelientexte (z. B. Matth. 26, 26) erhobene Schwierigkeit, Christus habe erst nach der Darreichung die Wandlungsworte gesprochen, ist nach Wilhelm zu lösen, indem man entweder eine Wiederholung der Wandlungsworte annehme und nicht, wie manche wollten, der vorausgehenden Segnung die Wandlung zuschreibe, oder aber, indem man den Wortlaut des Berichtes einfach so fasse: „Er gab es ihnen, indem er vorher sagte usw."[3]

5. Die Wirkungen der Eucharistie.

Das Sakrament der Eucharistie nimmt wegen seiner Wirkungen eine zentrale Stellung unter allen übrigen Sakramenten ein, da es, wie Wilhelm bei der allgemeinen Besprechung der neutestamentlichen Sakramente betont, alle Arten der sakramentalen Wirkungen in sich vereinige, denn es sei eine „medicina conservativa et meliorativa et praeservativa et curativa".[4]

Die Wirkungen der hl. Eucharistie als der Speise unserer Seelen vergleicht Wilhelm mit den Wirkungen der leiblichen

---

[1] Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten S. 391. Vgl. oben S. 128 Anm. 3. Wilhelm führt nur die Wandlungsworte für die erste Gestalt an.

[2] Summa aurea f. 258 f.

[3] Summa aurea f. 258 b u. c.

[4] Siehe oben S. 49.

Nahrung. Wie bei dieser, so sei auch bei der Eucharistie ein Vierfaches zu unterscheiden, die masticatio, die delectatio, die assimilatio und die incorporatio. Die geistige masticatio sei die Unterscheidung des Leibes Christi von der gewöhnlichen Speise, von der schon der hl. Paulus spreche, wenn er jenen tadle, der unwürdig diese Seelenspeise genieße, „da er den Leib des Herrn nicht unterscheide“ (I Kor. 11, 29). Das zweite sei die geistige Freude an Christus; das dritte die geistige Verähnlichung mit Christus und das vierte die Einverleibung in Christus.[1] Bezüglich der Art der assimilatio und incorporatio dieser geistigen Speise sei aber ein Unterschied von denselben Vorgängen bei der leiblichen Speise zu konstatieren. Bei der leiblichen Speise geschieht deren Assimilation und Einverleibung ja durch den Organismus, während bei der Eucharistie Christus sich die Menschenseele assimiliert und verbindet. So kommt es also, daß nicht eine Verwandlung des Leibes Christi in den Menschen geschieht, sondern umgekehrt der Mensch in Christus verwandelt wird, was bei Wilhelm in den Worten ausgedrückt ist: „Quantum ad ⟨as⟩similationem et incorporationem Christus manducat nos, quia ipse assimilat nos sibi et unit per gratiam, quam infundit.“[2]

Hier erhebt unser Autor die Frage, ob der würdige Empfang des hl. Altarssakramentes die summa delectatio bereite. Da nämlich die Eucharistie aufs innigste mit Christus, der

---

[1] Summa aurea f. 258 c: Ad hoc dicendum est, quod sicut in manducatione corporali quattuor sunt, primum est masticatio, secundum est delectatio, solum enim dulce et conveniens nutrit, aliter enim refugeret ipsum cibum natura, tertium assimilatio, quartum incorporatio, item in manducatione spirituali quattuor sunt: primum masticatio spiritualis, quae est diiudicatio corporis Christi, de qua loquitur apostolus redarguens eum, qui indigne accipit dicens: Non diiudicans corpus Christi domini (I Cor. 11, 29). Diiudicare enim debemus, quale corpus sit Christi, quam nobile, quam vivificativum et huiusmodi. Secundum est delectatio, qua delectamur in Christo. Tertium est assimilatio spiritualis. Quartum incorporatio spiritualis.

[2] Summa aurea f. 258 d. Wilhelm fährt an dieser Stelle fort, indem er die unwürdige Kommunion die Vereinigung mit dem Teufel nennt: Econverso autem est in malis: mali enim assimilant se diabolo et uniunt et sic manducant ipsum.

süßesten Seelenspeise, vereinige, müsse eigentlich der würdige Empfänger derselben die summa delectatio genießen. Wilhelm meint, wenn diese Wirkung auch an und für sich zur Eucharistie gehöre und bei einem Engel auch tatsächlich eintreten würde, so könne dieses bei uns Menschen nicht geschehen, zunächst, weil wir in statu viae einer solchen summa delectatio überhaupt nicht fähig sind, sodann aber auch, weil wir durch sie in Gefahr kämen, infolge Selbstüberhebung und Stolz den Gnadenstand zu verlieren. Daher müssen wir in ständiger Bußgesinnung leben, unsere vergangenen Sünden bereuen und stets in Besorgnis sein, in neue zu fallen.[1]

Aber auch dann, wenn jemand diesen Bußgeist, diese Reuegesinnung, die beim Empfange des Altarssakramentes vorhanden sein müssen, nicht hat, werden ihm die läßlichen Sünden nachgelassen, und zwar durch das Sakrament als solches, ex vi eucharistiae. Besonders gelte dieses von den bedeutenderen läßlichen Sünden.[2] Die Nachlassung der läßlichen Sünden wird daher auch als ein Grund für die Einsetzung des Altarssakramentes angegeben, wie oben bereits gezeigt wurde.[3] Dort wurde auch auf die andere Wirkung der Eucharistie hingewiesen, daß sie uns nämlich ein zweiter Baum des Lebens, ein Unterpfand der leiblichen Auferstehung und des ewigen Lebens sei. Wilhelm fragt dann, ob man durch den würdigen Empfang dieses Sakramentes auch das zeitliche Leben verdiene, und gibt hierfür ein meritum congrui, nicht aber ein meritum condigni zu. So sei es zu erklären, daß die guten Priester gewöhnlich länger leben als die schlechten, es sei denn, daß Gott sie aus besonderer Liebe aus diesem Leben abrufe, damit sie nicht im Guten wankend werden.[4]

---

[1] Summa aurea f. 259 a.

[2] Ibidem: In talibus ergo, qui non habent huiusmodi amaritudinem vel luctum, ex vi eucharistiae dimittuntur venialia . . . Praeterea si ex vi amaritudinis poenitentiae dimittuntur, non sequitur, quin dimittantur ei ex vi eucharistiae. Unum enim bonum non expellit aliud, et efficacius dimittuntur venialia per illa duo bona quam per alterum illorum.

[3] S. 117 f.

[4] Summa aurea f. 261 d.

Wenn man schließlich noch die Frage aufwerfe, ob beim Empfange der Eucharistie durch die Accidentien von Brot und Wein auch eine körperliche Sättigung eintrete, so könne mit Nein oder auch mit Ja geantwortet werden. Wilhelm neigt mehr der letzteren Ansicht zu und beruft sich auf den Papst Innocenz III., der sage, die Accidentien des Brotes würden in dieselben Flüssigkeiten aufgelöst, in die sich das Brot auflösen würde, wenn es vorhanden wäre.[1]

6. Der Empfänger der Eucharistie.

Wilhelm unterscheidet mit der Glossa ordinaria des Walafried Strabo, auf den sich auch der hl. Thomas bei dieser Gelegenheit beruft, einen zweifachen modus sumendi corpus Christi, eine sakramentale und eine geistige Weise. Auf sakramentale Weise empfange man den Leib des Herrn, wenn man ihn unter den Gestalten von Brot oder Wein empfange, geistigerweise dagegen, wenn man durch den Glauben Christo einverleibt werde.[2] Auch die unmündigen Kinder empfangen den Leib Christi, also sakramentale Wirkungen, obschon sie sich nicht persönlich vorbereiten können, aber ihnen ist diese Seelenspeise nur „Milch", nicht feste Nahrung, sie empfangen also nicht alle Wirkungen.[3] Bei den Erwachsenen wird daher eine innere Vorbereitung gefordert, die nach der Ansicht unseres Autors zunächst darin bestehen muß, daß der Empfänger sein Herz von der schweren Sünde freimacht, weil

---

[1] Summa aurea f. 259 c.

[2] Summa aurea f. 261 c: Quantum ergo ad meritum vitae aeternae aequaliter merentur illi duo, qui aequales caritates habent et unus accipit simplicem hostiam, alius hostiam consecratam. Sed non aequaliter merentur quantum ad dimissionem venialium vel dimissionem poenae vel augmentum gratiae, quia ille, qui accipit simplicem hostiam non manducat corpus Christi nisi spiritualiter, sed alius et spiritualiter et sacramentaliter et sacramentalis modus comedendi, quando est cum spirituali, multum prodest.

Cf. S. Thomas, S. Th. III, 80, 1: Sed contra est, quod . . . dicit Glossa: duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem et alium spiritualem.

[3] Summa aurea f. 256 d: Sacramentum non habet dignitatem effectus solum propter dignitatem essentiae, sed etiam inquantum est sacramentum. Parvuli enim accipiunt corpus Christi et non est eis nisi lac.

er sonst durch den Empfang der Eucharistie eine neue schwere Sünde auf sich laden würde.[1] Selbstverständlich könne es sich hier nur um eine bewußte Todsünde handeln, so daß, wenn jemand beim Empfange dieses Sakramentes mit Wahrscheinlichkeit annehme, er habe keine schwere Sünde auf der Seele, in der Tat ihn aber doch eine solche belaste, keine neue Sünde eintrete.[2] Auch die mit der heiligmachenden Gnade verbundenen göttlichen Tugenden, besonders der Glaube und die Liebe, sind zu einem guten Empfange der Eucharistie erforderlich. Sie bewirken erst, daß diese heilige Speise dem Menschen wirklich „Brot" sei, ihm Kraft und Stärke bringe. Wer sich auf den Empfang nur durch Übung menschlicher Tugenden, natürlich guter Werke, vorbereiten wolle, dem würde dieses Sakrament nicht die geistige Kruft verleihen, für ihn wäre es gleichsam nur „Milch", nicht feste, kräftige Speise.[3] Solle daher die Eucharistie ihre volle Wirkung haben, dann müsse sie nicht nur auf sakramentale oder nur auf geistige Weise empfangen werden, sondern sakramental und geistig.[4]

Über die Würdigkeit zum Empfange hat im allgemeinen jeder selbst zu entscheiden. Nur wenn ein öffentlicher Sünder ohne weiteres die Eucharistie empfangen wolle, dürfe sie ihm der Priester nicht reichen, weder öffentlich, noch geheim.[5]

Zur leiblichen Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Eucharistie habe die Kirche mit Recht das Jejunium angeordnet, da wir uns nicht mehr wie die Apostel der körperlichen Gegenwart Christi erfreuten, sondern uns in einer ähnlichen Lage befänden wie die Johannesjünger, die auch gefastet hätten.[6]

---

[1] Summa aurea f. 260 b.

[2] Ibidem.

[3] Siehe oben S. 108 Anm. 1.

[4] Summa aurea f. 261 c: Sacramentalis modus comedendi quando est cum spirituali, multum prodest.

[5] Summa aurea f. 260 c.

[6] Summa aurea f. 261 d.

Wie oft soll der Christ die Eucharistie empfangen? Wilhelm erwähnt das allgemeine Kirchengebot, welches 1215 vom vierten Laterankonzil erlassen worden war, daß jeder Gläubige beiderlei Geschlechtes, wenn er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sei, wenigstens zu Ostern dieses Sakrament mit Ehrfurcht empfangen solle, ein Gebot, das später vom Tridentinum wiederholt wird.[1]

7. Der Minister der Eucharistie.

Minister der Eucharistie ist nur der Priester. Ohne ordo sacerdotalis würde nach der Lehre unseres Theologen keine Wesensverwandlung, kein Sakrament zustande kommen. Ebenso verlangt Wilhelm zum Wesen dieses Sakramentes, wie bei allen anderen, die Intention des Priesters.[2] Aber auch eine sittliche Vorbereitung wird vom Priester gefordert, wenn sie auch nicht zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig ist. Wer unwürdig zelebriere, begehe eine schwere Sünde.[3] Wenn der Priester sich keiner Sünde bewußt sei, solle er sich doch dieser heiligen Geheimnisse für unwürdig erachten und in einer ständigen Reuestimmung und Bußgesinnung bleiben.[4]

Der Priester als Minister der Eucharistie hat nach der Lehre Wilhelms auch Pflichten gegenüber den Gläubigen. Er sei nur Ausspender, nicht absoluter Herr der Sakramente der Kirche, er teile den Gläubigen das aus, was ihnen gehöre und worauf sie ein Recht hätten, er gebe nicht, sondern er gebe zurück.[5] Wilhelm führt einige praktische Beispiele an. Wenn ein öffentlicher Sünder, z. B. ein als solcher öffentlich bekannter Wucherer oder Brandstifter die Eucharistie

---

[1] Lateranense IV, cap. 21 (Denz. n. 437); Tridentinum, Sess. XIII, can. 9 (Denz. n. 891).

[2] Summa aurea f. 259 d.

[3] Summa aurea f. 261 a.

[4] Summa aurea f. 243 c.

[5] Summa aurea f. 260 c: Ad primo ergo obiectum dicimus, quod sacerdos non tam dat corpus Christi, quam reddit. Etenim dispensator est sacramentorum ecclesiae, et dispensat fidelibus sacramenta, quae ipsorum sunt.

verlange (natürlich ohne vorherige Bekehrung), so müsse sie ihm der Priester verweigern, und zwar sowohl in der Öffentlichkeit als auch im geheimen. Wenn es sich aber nicht um einen öffentlichen Sünder handle, sondern um einen Menschen, von dem der Priester allein wisse, daß er im Stande der schweren Sünde sei, so müsse er ihm das Sakrament spenden, sobald er es öffentlich verlange, weil sonst die Einheit der Kirche Schaden leide, da sich die Gläubigen sagen müßten, mit demselben Rechte könnte der Priester auch ihnen das Sakrament verweigern.[1] Der Priester dürfe nicht, um das Sakrileg des Empfängers zu vermeiden, diesem eine einfache, nicht konsekrierte Hostie reichen, weil der Gläubige ein Recht habe, den Leib des Herrn zu empfangen, weil durch ein solches Vorgehen die formelle Sünde doch nicht verhindert werde, und endlich, weil der Sünder sich inzwischen bekehrt haben könne.[2] Im geheimen dagegen dürfte der Priester einem solchen die Eucharistie nicht reichen, sondern müßte sich erst über seinen Seelenzustand vergewissern.[3] Selbst in dem Falle, daß jemand in Todesgefahr den Priester um die Eucharistie bäte, dieser aber keine konsekrierte Hostie hätte, dürfe er nicht eine einfache Hostie reichen, sondern müsse ihn zur geistigen Kommunion anleiten.[4] In einem Falle jedoch gibt Wilhelm zu, daß der Priester eine einfache Hostie anstatt einer konsekrierten darreichen dürfe, nämlich wenn ein großes Ärgernis zu erwarten wäre, falls das Verlangen des Petenten nicht erfüllt würde. Jedoch sei der Priester wegen seiner Nachlässigkeit, daß er nämlich

---

[1] Ibidem.

[2] Summa aurea f. 261 b.

[3] Summa aurea f. 260 d.

[4] Summa aurea f. 261 c: Quaeritur postea de illo, qui laborat in extremis et petit eucharistiam a sacerdote. Sed sacerdos non habet hostiam consecratam, utrum debeat ei dari hostia simplex. Debet dici, quod non, quia in tali casu dicendum est ei: Credis hoc esse corpus Christi? Et sacerdos debet dicere: Corpus domini nostri Iesu Christi sit tibi ad aeternam vitam. Unde simulatio et mendacium ibi non debet habere locum, sed debet ei dicere: Crede et manducasti.

Dieser Fall würde nach der heutigen Ansicht der Theologen eine andere Lösung finden.

nicht für konsekrierte Hostien gesorgt habe, strenge zu tadeln und zu bestrafen, auch wegen des geistigen Schadens, den der Gläubige durch seine (= des Geistlichen) Schuld erlitten habe.[1]

8. Das Meßopfer.

Wilhelm handelt nicht eigens über das Meßopfer, sondern berührt diese Lehre nur gelegentlich. Bei der Behandlung der Eucharistie löst er nur einige Schwierigkeiten, die aus einigen Stellen des Kanons erhoben werden.[2] Schon im Alten Testamente sei das Opfer des Neuen Bundes durch vielfache Opfer vorherverkündet worden, so durch das Osterlamm und das rote Kalb. Die Vielheit dieser vorbildlichen Opfer habe ihren Grund darin, daß Gott hierdurch das jüdische Volk vom Götzendienste habe abhalten und für seinen Stolz und seine Hartherzigkeit habe strafen wollen. Es liege aber auch in der Natur der Sache, daß das Alte Testament als das weniger vollkommene die Opfer und Sakramente des Neuen Bundes durch eine Vielheit von Riten und heiligen Gebräuchen habe andeuten müssen.[3] Mit dem Eintritte des Neuen Bundes hätten die alttestamentlichen Opfer aufhören müssen, weil Gott nunmehr eine geistige, nicht aber fürderhin

---

[1] Summa aurea f. 261 c u. d: Et licet dictum sit, quod in sacramento eucharistiae nulla debeat esse simulatio, tamen in casu aliquo necesse est fieri simulationem, sicut enim sacerdos per negligentiam suam non habet hostiam consecratam et aliquis petit eucharistiam et si non detur ei, valde scandalizabitur, tunc ad vitandum scandalum debet dare sacerdos simplicem hostiam, sed non debet dicere huiusmodi verba: Credis hoc esse corpus Christi? Et huiusmodi simulatio non est peccatum. Est enim utilis, sicut dominus utiliter finxit se longius ire, tamen sacerdos graviter est arguendus et puniendus de negligentia sua, et de damno, quod accidit ei, qui simplicem hostiam sumit, quia non tantum valet simplex hostia ei, quantum valet corpus Christi.

Diese Lösung wäre nach der jetzigen Auffassung unzulässig. Vgl. Noldin, Summa theol. mor. III[7], S. 40 ff.

[2] Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk S. 276: „Die Scholastiker und auch der heilige Thomas haben die Lehre vom eucharistischen Opfer vielfach in die Behandlung der Eucharistie und in die Theorie vom sacerdotium Christi (S. Th. q. 22) verschlungen."

[3] Summa aurea f. 244 b.

eine fleischliche Verehrung gewollt habe. So sei es gekommen, daß man das Darbringen von alttestamentlichen Opfern im Neuen Bunde nicht nur einfach für sündhaft, sondern sogar für Götzendienst gehalten habe.[1]

Für die Einsetzung des Meßopfers als der commemoratio passionis Christi führt Wilhelm, wie bereits erwähnt,[2] mehrere Gründe an. Es soll uns erinnern an die Liebe, die Christus uns am Kreuze erzeigt, an die Erlösung von Teufel, Hölle und Tod, die er uns am Kreuze verdient, an die Tugenden, die er als unser Vorbild am Kreuze geübt habe. Daß das Meßopfer aber nicht nur eine commemoratio, sondern auch eine repraesentatio des Kreuzesopfers, also wesentlich mit jenem identisch, nur in der Form verschieden sei, sagt Wilhelm zwar hier nicht, jedoch kann diese Lehre bei ihm vorausgesetzt werden, da schon der Lombarde sie klar ausspricht.[3] Der hl. Thomas hat die Lehre vom Meßopfer, besonders von seinem Wesen, weiter ausgebildet.[4]

Durch die drei Teile, in welche bei der Messe die Hostie geteilt wird, soll nach Wilhelm die dreifache Kirche, die streitende, leidende und triumphierende Kirche versinnbildet werden,[5] die gleichwohl nur der einzige mystische Leib Christi

---

[1] Summa aurea f. 244 c.

[2] S. 116 Anm. 1.

[3] Sent., lib. IV, dist. 12, p. 6: Illud, quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis.

[4] Summa theol. III, 83, 1—6.

[5] Summa aurea f. 260 a: Tertio quaeritur, quid illae tres partes significent, in quas dividitur hostia. Dividitur autem forma panis in tres partes et una pars mittitur in calicem et significat pars illa partem ecclesiae illam, quae adhuc vivit in terra. Unde ponitur in calice, quia vita cuiuslibet in sanguine est, ut habetur in Levitico (17, 11). Item calix significat passiones huius saeculi, unde in evangelio: Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum? (Marc. 10, 38) et iterum: Transeat a me calix iste (Matth. 26, 39). Et propter hoc pars missa in calicem significat partem illam bonorum, qui adhuc vivunt in pressuris huius saeculi. Aliae duae partes significant duas partes bonorum, qui mortui sunt. Quidam enim sunt in purgatorio, alii sunt in paradiso. Una pars earum, quae non ponitur in calicem, offertur ad liberationem eorum, qui sunt in purgatorio, alia ad gratiarum actionem, quantum ad illos, qui sunt in paradiso.

sei. Daß diese Einheit auch von dem Meßopfer bewirkt und nicht nur angedeutet werde, spricht Wilhelm aus, wenn er die Worte des Kanons: „Iube haec perferri etc." folgendermaßen erklärt: „Est ergo sensus: iube haec perferri, i. e. iube corpus tuum mysticum, i. e. ecclesiam mysticam, perferri per manum, i. e. per operationem sanctorum angelorum, qui assistunt sacrificio altaris in sublime altare tuum, i. e. ad triumphantem ecclesiam, quae in coelis est, i. e. coniunge ecclesiam militantem ecclesiae triumphanti. Et hoc est unire regnum ad regnum, . . . per sacramentum enim eucharistiae applicatur magis ac magis ecclesia militans ecclesiae triumphanti."[1]

9. Zusammenfassung.

Auch bei der Behandlung der Eucharistie zeigt sich Wilhelm als Bindeglied zwischen dem Lombarden und dem Aquinaten. Die Gründe für die Einsetzung dieses Sakramentes beim letzten Abendmahle behandelt der Sentenzenmeister nur kurz,[2] während Wilhelm nicht weniger als sieben Kongruenzgründe anführt, die dann vom hl. Thomas wieder zusammengefaßt werden.[3] Bei der Besprechung des Wesens der Eucharistie verbindet Wilhelm ähnlich wie Petrus Lombardus[4] in echt scholastischer Weise den unter den Brotsgestalten gegenwärtigen wahren Leib Christi mit seinem mystischen Leibe, der Kirche. Die Schwierigkeiten gegen die Einheit dieses Sakramentes, die sich schon in den Sentenzenbüchern des Lombarden finden,[5] löst Wilhelm mit dem Hinweis auf die Einheit der Bezeichnung bei beiden Gestalten, womit er ja das bei einem Sakramente Wesentliche trifft. Der hl. Thomas verweist hier besonders darauf, daß wie Brot und Wein zu der körperlichen Nahrung, so der Leib und das Blut Christi zur refectio spiritualis bestimmt seien.[6] Die

[1] Summa aurea f. 262 b u. c.
[2] Sent lib. IV, dist. 8, 2.
[3] Summa theol. III, 73, 5.
[4] Sent. lib. IV, dist. 8, 4.
[5] Ibidem dist. 11, 6.
[6] Summa theol. III, 73, 2.

Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wird im 12. Jahrhundert, wahrscheinlich von Hildebert von Tours,[1] zum erstenmal Transsubstantiation genannt; Wilhelm hat als erster einen besonderen Abschnitt mit diesem Namen bezeichnet. Er bespricht die Frage zwar mit aller Gründlichkeit, jedoch ist die Behandlung beim hl. Thomas noch ausführlicher.[2] Ein Verdienst unseres Autors bleibt es aber, dazu beigetragen zu haben, daß die Transsubstantiationslehre schon bald zum Gemeingut der Schule wurde.[3] Wenn wir die bei der Erörterung des äußeren Zeichens üblichen Erklärungen, Begründungen und Schwierigkeiten im allgemeinen sowohl bei Wilhelm als auch beim hl. Thomas finden, so sind sie bei diesem doch ausführlicher, vertiefter und geordneter.[4] Das gleiche gilt von der Behandlung der Wirkungen,[5] sowie des Spenders[6] und Empfängers[7] der Eucharistie.

Hervorzuheben ist noch die fromme Ehrfurcht, die Wilhelm gerade bei diesem Sakramente an den Tag legt. Die Eucharistie ist nach der Goldenen Summe an sich, in ihrem Wesen als das Sakrament des Leibes und Blutes Christi kostbarer und wirksamer als alle anderen Sakramente. Sie ist das Sakrament der Liebe, die stark ist wie der Tod. In ihr vereinigt sich die Wirkungsweise der übrigen Sakramente, da sie sowohl medicina conservativa als auch meliorativa, sowohl praeservativa als auch curativa ist. Dieses Sakrament enthält die Fülle aller Wunder, und nur durch Gottes Allmacht kann es ermöglicht werden. Die Feier des Meßopfers gehört zu den opera excellentissima, daher muß der Priester von jeder schweren Sünde rein sein und sich durch

---

[1] Sermo 93 de divers. ad sacerdotes (Migne 171, 176).

[2] Summa theol. III, 75, 1—8 und 77, 1—8.

[3] Vgl. hierzu Alex. Hal., Summa theol. IV q. 34 m. 1 a. 2: Omnes sacri doctores ponunt virtutem, qua fit haec transsubstantiatio, verbis praescriptis datam fuisse a domino.

[4] Summa theol. III, 74, 1—8 und 78, 1—6.

[5] Ibidem 79, 1—8.

[6] Ibidem 82, 1—10.

[7] Ibidem 80, 1—12.

ständige Bußgesinnung von kleineren Fehlern immer mehr zu reinigen suchen, was ebenso von jedem gilt, der die Eucharistie empfangen will.[1]

§ 14. Das Sakrament der Buße.

Der verhältnismäßig umfangreiche Abschnitt der „Goldenen Summe", der über das Bußsakrament handelt (er umfaßt mehr als ein Drittel der gesamten Sakramentenlehre), ist ein Beweis dafür, daß Wilhelm für die Heranbildung praktischer Seelsorgspriester geschrieben hat. Immer wieder werden Fragen aus der Seelsorge eingeflochten und Anweisungen für die Praxis gegeben.

Er spricht zunächst über die Buße im allgemeinen und behandelt dann die einzelnen Teile der Buße, um mit einigen speziellen Fragen abzuschließen.

1. Allgemeines über die Buße.

a) Begriff und Sakramentalität.

Ähnlich wie Hugo von St. Viktor[2] und Petrus Lombardus[3] verweist Wilhelm auf die Beschreibung der Buße bei Gregorius[4]: Poenitentia est commissa flere et flenda iterum non committere. Diese Definition ist unserem Autor einerseits zu weit, da sie mehr enthalte, als was zum eigentlichen Begriffe der Buße gehöre; anderseits scheint sie ihm zu eng gehalten zu sein, da sie zu wenig Bezug auf die sakramentale Bedeutung der Buße nehme. Darum verweist Wilhelm weiter auf den hl. Hieronymus, der die Buße die zweite Planke nach dem Schiffbruche nennt.[5] Wie die Menschen aus dem ersten Schiffbruche, der Erbsünde, durch das Sakrament der

---

[1] Summa aurea f. 98 d.

[2] Summa sent. tract. 6, cap. 12 (Migne 176, 149). Über die Echtheit dieser Schrift vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, 2. Bd., Freiburg 1911, S. 290–297.

[3] Lib. 4. sent. dist. 14. cap. 1.

[4] Gregorius Magnus, In I. Regum expos. lib. 5. cap. 2 (Migne 79, 333).

[5] Ep. 84, 6 u. 130, 9 (Migne 22, 748 u. 1115).

Taufe gerettet würden, so sei die Buße die einzige Rettungsplanke nach der persönlichen Sünde, solange der Mensch auf Erden lebe.[1]

Kommt der Vergleich mit der Taufe der sakramentalen Stellung der Buße schon näher, so spricht sich Wilhelm über diesen Punkt gleich darauf noch deutlicher aus. Die Buße ist ein wahres Sakrament des Neuen Bundes.[2] Man kann bei ihr, wie bei den anderen Sakramenten, drei Stücke unterscheiden: sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum. Wie nämlich bei der Eucharistie diese Stücke vorhanden sind, nämlich die Gestalten von Brot und Wein = sacramentum tantum, der wahre aus Maria geborene Leib Christi = res et sacramentum, der mystische Leib Christi, die Kirche = res tantum, so auch beim Bußsakramente. Hier bilden die Beichte und die Genugtuung das bezeichnende und bewirkende äußere Zeichen (sacramentum tantum), die Reue ist res et sacramentum, die Vorwirkung, die selbst wieder die eigentliche sakramentale Wirkung, res tantum, hier die Sündenvergebung, hervorbringt.[3]

Unser Autor erhebt nun folgenden Einwand: Wie kann die Reue res et sacramentum des Bußsakramentes sein, also durch Beichte und Genugtuung hervorgerufen und bewirkt werden, da sie vielmehr umgekehrt jene hervorruft und begründet? Wilhelm gesteht ohne weiteres zu, daß es durch-

---

[1] Summa aurea f. 263 d.

[2] Die Einsetzung des Bußsakramentes verlegt Wilhelm mit Petrus Lombardus, Thomas von Aquin u. a. in die erste Zeit des Menschengeschlechtes, nach dem Sündenfalle. Vgl. fol. 244 b. — Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, Breslau 1864, S. 165.

[3] Ibidem f. 264 a: Ad aliud dicimus, quod non fallit hic regula ista: unius unum est signum. Unde dicimus: confessio exterior et satisfactio exterior sunt unum sacramentum, sicut forma panis et forma vini sunt unum sacramentum, quia forma panis et forma vini secundum idem sunt sacramentum corporis Christi . . . Similiter confessio exterior inquantum est puniens per erubescentiam, et satisfactio inquantum est puniens, sunt idem sacramentum contritionis interioris et remissionis peccati, quia secundum idem significant illa et utrumque habet similitudinem cum contritione et remissione peccati, quia, qui punit se, quodammodo conterit se et adnihilat.

aus nicht nötig sei, daß alles, was beim Sakramente durch das äußere Zeichen versinnbildet werde, nun auch bewirkt werde, daß also das sacramentum tantum nicht unbedingt Zeichen und auch Ursache des res et sacramentum sei. Auch bei der Eucharistie bewirke ja die forma panis et vini nicht den wirklichen Leib Christi, wohl aber den mystischen Leib Christi. So brauche also auch bei der Buße das res et sacramentum, nämlich die Reue, nicht eine Wirkung des sacramentum tantum, der Beichte und der Genugtuung zu sein, und doch könne man mit Recht sagen, daß das äußere Zeichen, eben die Beichte und Genugtuung, die eigentliche sakramentale Wirkung, nämlich die Sündenvergebung hervorbringe, also die Buße in Wirklichkeit ein Sakrament des Neuen Bundes sei.[1]

Die Frage nach der Vorwirkung, dem res et sacramentum, bei der Buße hat die Scholastiker stark beschäftigt. Der Lombarde[2] stellt einfach zwei Lehrmeinungen nebeneinander, ohne sich selbst für eine derselben auszusprechen. Die erste ist die des Magisters Gandulphus. „Nach ihr ist die äußere Buße Zeichen der inneren Reue und Verdemütigung; dieser Ansicht kann aber entgegengehalten werden, daß doch die äußere Buße nicht Wirkursache der Reue und damit der Vergebung sei, daß also auf diese Weise der Sakramentsbegriff (wirksames Zeichen) nicht gewahrt sei. Ein solcher Einwand wird mit der Begründung abgewiesen, daß solches von den spezifisch neutestamentlichen Sakramenten Geltung habe, aber auf Buße und Ehe keine Anwendung finde, da diese schon vor der Zeit der Gnade vorhanden waren . . . Eine andere Lehrmeinung erwähnt der Lombarde noch. Sie bezeichnet sowohl die äußere als die innere Buße als sacra-

[1] Ibidem: . . . dicimus, quod confessio exterior et satisfactio efficiunt quod figurant, scilicet remissionem peccati, sed non efficiunt omne quod figurant, quia non efficiunt illud, quod primo figurant, scilicet contritionem, nec est necesse, quod sacramentum Novae Legis efficiat omne, quod figurat, sicut in sacramento Eucharistiae forma panis non efficit corpus Christi verum, quod traxit de virgine, sed efficit corpus Christi mysticum, sive unitatem ecclesiae eo modo, quo dictum est supra.

[2] Lib. IV. sent. dist. 22. cap. 2.

mentum; zwei Elemente wie bei der Eucharistie Brot und Wein konstituieren nach ihr das Sakrament. Die sichtbaren Bußakte fungieren als Zeichen der inneren Reue; diese letztere wieder als Zeichen der Sündennachlassung; letzte Wirkung ist somit die Nachlassung der Sünden, bezeichnet und gewirkt von der Reue (res et sacramentum); die Reue hinwiederum hat als signum die äußere Buße."[1] Wilhelm führt nur die letzte Ansicht über die Frage an, findet aber auch noch keine völlig befriedigende Lösung. Erst der hl. Thomas hat diese gefunden. Er „löst die Schwierigkeit durch eine doppelte Unterscheidung: Die äußeren Akte des Pönitenten an sich seien allerdings bloße Zeichen der inneren Buße, aber die äußeren Akte des Pönitenten in Verbindung mit dem Akte des Ministers seien auch Ursache der inneren Buße. Die innere Buße sei also res exterioris poenitentiae ut significata tantum per actus poenitentis, ut significata autem et causata per actus eosdem adiuncta absolutione ministri (In Sent. IV, dist. 22, qu. 2, a. 1, qc. 2). Und zwar sei sie dieses nicht als actus virtutis, sondern als actus operans ad sanationem peccati. Denn als Akt der Tugend betrachtet gehe allerdings die innere Buße der äußeren voran, sei nicht Wirkung, sondern vielmehr Ursache derselben, wie bei allen Tugendhandlungen der innere Akt Ursache der äußeren Tat sei. Hingegen in ihrer Funktion als sündentilgender Akt — und als solcher gehöre sie ja erst zum Sakrament der Buße — sei sie von der äußeren Buße gewirkt und also res sacramenti. Denn diese efficacia operandi ad sanationem peccati habe die innere Buße nur unter Voraussetzung des Vorsatzes der äußeren Buße und des Verlangens nach der Absolution, möge sie dann auch immerhin zeitlich der äußeren Buße selbst vorausgehen".[2]

Einen anderen Einwand, daß nämlich durch die mehrfachen Teile des äußeren Zeichens, Beicht und Genugtuung, die Einheit des Sakramentes gestört werde, löst Wilhelm mit

---

[1] Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, S. 72 f.

[2] Göttler, Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, S. 19.

dem Hinweise darauf, daß diese Teile secundum idem significant, also insofern eine Einheit bilden.[1]

Zuletzt wird dann noch die Schwierigkeit erhoben, Beicht und Genugtuung könnten als etwas Körperliches, Äußerliches, doch nicht die Nachlassung der Sünden bewirken, da diese an der Seele geschehe. Wilhelm antwortet darauf, Beicht und Genugtuung können nur insofern eine Wirkung an der Seele hervorbringen, als sie mit dem Willen (durch die Reue) verbunden sind und so eine Einheit bilden.[2] Die Beantwortung der Frage, was dieses für eine Einheit sei, bringt uns dann einen Schritt weiter. Sie bildet die Grundlage für die zwar erst vom hl. Thomas gefundene Lösung der oben zuerst angeführten Schwierigkeit vom res et sacramentum. Wilhelm widmet der Frage das folgende Kapitel.

b) Die Teile des Bußsakramentes.

Der Verfasser formuliert die Frage folgendermaßen: utrum confessio et contritio et satisfactio sint partes integrales poenitentiae an subiectivae? Wilhelm unterscheidet eine doppelte Buße: 1. secundum quod poenitentia est punitio pro peccatis, und in diesem Sinne, nämlich als subjektive Akte der Strafe für die Sünden sind die Reue, Beicht und Genugtuung „subjektive Teile" der Buße; 2. secundum quod poenitentia est sufficiens punitio pro peccatis, sufficiens dico secundum omne forum, und in diesem Sinne, nämlich als Teile einer von Gott zur Sündennachlassung eingesetzten und daher auch dazu „genügenden" Bußinstitution sind die Reue, Beicht und Genugtuung, „integrale Teile" der Buße.[3] Wilhelm versteht unter den partes integrales im Gegensatze zu den partes subiectivae der Buße offenbar die Wesensteile derselben, die

[1] Summa aurea f. 264 a.

[2] L. c.

[3] Summa aurea f. 264 b: Poenitentia duobus modis potest sumi. Uno modo secundum quod poenitentia est punitio pro peccatis, et hoc modo contritio, confessio, satisfactio sunt partes subiectivae poenitentiae; alio modo secundum quod poenitentia est sufficiens punitio pro peccatis, sufficiens dico secundum omne forum, et sic contritio, confessio, satisfactio sunt partes integrales poenitentiae.

man später als partes essentiales bezeichnete. Der philosophische Unterschied zwischen partes essentiales und partes integrales ist ihm also noch nicht geläufig. Daß er unter den partes integrales die Wesensteile meint, geht daraus hervor, daß nach seiner Ansicht erst durch die Zusammensetzung der Teile die „genügende", d. h. sakramentale Buße gebildet wird, wie auch ein Haus erst durch die Zusammenfügung von Fundament, Wänden und Dach zu einem Ganzen, zu einer Einheit werde. So seien die drei Stücke Reue, Beicht und Genugtuung integrale Teile der Buße, weil in keinem derselben einzeln genommen die Buße vollkommen sei, sondern erst durch die Vereinigung aller vollkommen werde. Wilhelm unterscheidet ein dreifaches Forum: Dei, ecclesiae und hominis. Es kann der Fall eintreten, daß jemand vor dem göttlichen Forum losgesprochen sei, nicht aber vor dem kirchlichen und dem eigenen. Es muß dann eben noch das fehlende Stück, die Genugtuung, hinzugefügt werden. So werde erst durch die Verbindung der drei Stücke eine sufficiens punitio peccati secundum omne forum herbeigeführt.[1]

Wir sehen, wie Wilhelm durch diese Ausführungen die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen den äußeren Akten des Pönitenten an sich und in Verbindung mit der Lossprechung des Priesters vorbereitet und grundgelegt hat. Das eine ist die punitio pro peccatis einfachhin, das andere die sufficiens punitio secundum omne forum. Es ist daher ein Verdienst unseres Theologen, auch in dieser Frage die Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Buße gefördert zu haben.

c) Die Buße als Tugend.

Daß die Buße eine Tugend sei, steht unserem Autor von vornherein fest. Es fragt sich nun aber, ob wir es hier mit einer besonderen Tugend, einer virtus specialis, zu tun haben.

Wilhelm stellt zunächst die Frage: in qua vi sita sit? Er führt dann Gründe dafür an, daß sie in einer der Seelenkräfte

---

[1] L. c.

begründet sei (in ratione, in affectu, in concupiscibili, in irascibili) und entscheidet sich schließlich dafür, quod non est virtus (nec est motus virtutis alicuius) specialis, sed motus cuiuslibet virtutis et est in qualibet vi, non in una sola."[1]

Alexander von Hales unterscheidet später hier wieder, ob der Akt auf eine Person (Gott, den Nächsten oder sich selbst) oder auf die Materie gerichtet sei (die Sünde als solche). Im ersteren Falle sei die Buße eine virtus specialis und gehöre zur Gerechtigkeit, im anderen Falle eine virtus generalis.[2] Der hl. Thomas bezeichnet dagegen die Buße einfachhin als eine besondere Tugend, virtus specialis, denn wo von besonderen Tugendakten die Rede sei — und das sei doch offenbar bei der Buße der Fall —, da müsse man auch den Habitus als Spezialtugend bezeichnen.[3] Dieser Ansicht folgen fast alle neueren Theologen.[4]

d) Die Wirksamkeit der Buße bei der Sündenvergebung.

Wilhelm bringt auf die Frage: quam efficaciam habeat poenitentia in remissione peccatorum zunächst eine Antwort, die zugleich einen Einwand darstellt: es scheint, daß jede beliebige Buße vollständig jede Sünde hinwegnimmt. Die Buße soll ja nach den Aussprüchen der Heiligen eine Medizin sein. Wie nun bei einer körperlichen Krankheit jede Medizin, die in ihrer Qualität gleich stark der Krankheit entgegengesetzt sei, diese hinwegnehme und heile, so müsse auch jede Buße, da ja auf geistigem Gebiete das Gute unendlichmal besser sei als das Böse schlecht, jede, auch die schwerste Sünde nach Schuld und Strafe tilgen. Hierdurch würden aber die von der Kirche auferlegten Genugtuungswerke und weiterhin die kirchliche Schlüsselgewalt überflüssig und unnütz.[5]

---

[1] Summa aurea f. 264 d.

[2] Alexander Halensis, Summa theol. p. IV. q. 54. art. 2.

[3] Summa theol. III, 85, 2.

[4] Cf. Chr. Pesch, Praelectiones dogm. VII, 60 s. Hier wird auch der ausführlichere Beweis für diese Ansicht gebracht.

[5] Summa aurea f. 265 a u. b; cf. 277 b.

Zu demselben Ergebnis scheine folgender Gedankengang zu führen: Bei der Buße komme in Betracht die Gnade und die contritio, die eine Folge der Gnade sei. Wie die Gnade nun die Sünde, so tilge die contritio, die sequela gratiae, die Folgen der Sünde, und zwar per modum causae efficientis. Wegen ihrer Stärke erstrecke sich diese Wirkung auf alle beliebigen Sünden bezw. Sündenstrafen, mache daher die Genugtuungswerke und auch die kirchliche Schlüsselgewalt überflüssig.[1]

Zur Klärung und Lösung der Schwierigkeit legt Wilhelm seine Ansicht über die Rechtfertigung des Sünders, über den Hergang des Heilprozesses dar. Zunächst muß der Sünder sich von der Sünde abwenden, indem er aufhört zu sündigen, für die Zukunft sich Besserung vornimmt und die Sünden der Vergangenheit bereut. Dieses kann der Mensch mit Hilfe der fides informis oder des timor servilis, oder auch ex solo libero arbitrio, id est ⟨sine⟩ aliqua gratia infusa, non tamen sine Deo principaliter operante. Wenn so der Mensch tut, was er kann, wird auch Gott das Seinige tun: er wird sich zum Sünder hinwenden und ihm seine Gnade eingießen, die die Sünde nach ihrem Wesen aus der Seele vertreibt und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt. Es bleibt allerdings noch eine dreifache Folge der Sünde (sequela peccati) zurück: 1. eine gewisse geistige Blindheit, die den Menschen nicht mehr klar einsehen läßt, was er zu tun und zu lassen hat; 2. eine Schwächung des Willens, die es ihm schwer macht, nach seinem Wunsche gut zu handeln; 3. die zeitlichen Sündenstrafen. Die beiden ersten Überbleibsel der Sünde tilgt die Contritio per modum causae efficientis, die letzte per modum meriti. Hieraus ergibt sich, so schließt Wilhelm, die Lösung des letzten Einwandes, der ja behauptet hatte, die Reue tilge alle Sündenstrafen per modum causae efficientis, wie auch die Gnade die Sünde vertreibe.[2]

[1] Ibidem 265 b.

[2] L. c.: Cum peccator convertitur ad Deum, primo desinit peccatum suum et proponit se de cetero non peccaturum et dolet de peccatis suis; et hoc potest facere per fidem informem, si habet, vel per timorem ser-

Bezüglich des ersten Einwandes antwortet Wilhelm, man könne nicht ohne weiteres vom Körperlichen auf Geistiges schließen. Außerdem treffe es auch durchaus nicht immer zu, daß eine Medizin die ganze Krankheit hebe, oft genug bleibe noch etwas, wenn auch Geringfügiges zurück, das sich nur sehr schwer, ja vielleicht gar nicht entfernen lasse. So sei es auch bei der Sünde. Die Gnade tilge die Sünde ihrem Wesen, nicht aber ihren Folgen nach. Besonders sei dieses zu erkennen bei den Gewohnheitssünden.[1]

2. Die einzelnen Teile der Buße.

a) Die Reue.

Nach diesen Ausführungen über die Buße im allgemeinen geht Wilhelm über zu der Besprechung der einzelnen Teile des Bußsakramentes, der Reue, der Beicht und der Genugtuung. Er behandelt bei der Reue ihr Wesen, ihre Wirkung, ihre Größe und ihre Dauer.

Das Wesen der Reue bestimmt Wilhelm in der üblichen Weise: contritio est, ut dicunt magistri, idem quod et dolor de peccatis.[2] Diese allgemeine Definition wird dann von verschiedenen Seiten aus beleuchtet. Zunächst wird die Meinung abgewiesen, es handle sich bei der Reue um eine neue

---

vilem, si habet. Si vero nullam talem gratiam habet, potest hoc facere ex solo libero arbitrio, id est ⟨sine⟩ aliqua gratia infusa, non tamen sine Deo principaliter operante, sicut ipse dicit: „Sine me nihil potestis facere“ (Joh. 15, 5). Et cum homo facit, quod est in se, tunc Deus facit, quod in se est, sicut ipse dicit: „Convertimini ad me et ego convertar ad vos“ (Zach. 1, 3); et cum Deus convertitur ad peccatorem, infundit ei gratiam suam, quae expellit peccatum secundum essentiam per modum causae efficientis et mutat poenam aeternam in temporalem. Sed adhuc remanet sequela peccati, quae triplex est. Prima difficultas videndi spiritualiter, sive obscuritas spiritualis. Non enim homo ita clare potest videre, quid faciendum et quid non, sicut ante peccatum, quod significatum est in caeco, quem illuminavit Dominus, qui dixit: Video homines velut arbores ambulantes (Marc. 8, 24). Secunda est difficultas bene agendi secundum bonum desiderium. Tertia est poena temporalis. Duas primas expellit contritio per modum causae efficientis, tertiam expellit per modum meriti.

[1] Ibidem.

[2] Summa aurea f. 267a.

besondere Art der Gaben des Hl. Geistes, wie z. B. die Furcht Gottes eine solche sei. Unser Autor begründet seine Ansicht damit, daß die Gaben des Hl. Geistes direkt den sieben Hauptsünden entgegengesetzt seien, die Reue aber sich gegen alle zugleich richte.[1] Sodann könne man den Einwand erheben, die Reue sei ja als Schmerz der Seele eine passio und daher nicht verdienstlich. Wilhelm weist darauf hin, daß man nicht nur die tristitia passio, den leidenden Zustand der Seele, als Seelenschmerz bezeichne, sondern auch die Willenstätigkeit, wodurch jener Seelenzustand hervorgerufen werde. Die Betätigung des freien Willens aber sei verdienstlich.[2] Die Mahnung der Hl. Schrift (Joel 2, 13): „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider!" beziehe sich je nach dem Zustande des Büßers auf das Wesen der Sünde, wenn er die Sünde nämlich noch auf sich habe, oder auf die Folgen der Sünde, wenn zwar die Sünde, nicht aber die Sündenstrafen getilgt seien, oder auf die carnalitas, damit der Mensch mehr und mehr vergeistigt werde.[3] — Die Reue ist ein Schmerz über die begangenen Sünden, die also bereits der Vergangenheit angehören. Wilhelm weist darauf hin, daß bei einem Schmerze der Seele die aktuelle Gegenwart des Objektes nicht erforderlich sei, wohl aber bei einem körperlichen Schmerze. Bei der Seele genüge die Gegenwart im Gedächtnisse. So sei die contritio überhaupt erst erklärlich, denn die Sünde sei ja nicht mehr vorhanden, wenn die contritio da sei. Die Sünde sei schon durch die Eingießung der Gnade getilgt, also aus der Seele entfernt, die contritio aber setze die Gnade und mithin auch die Sündennachlassung voraus.[4]

---

[1] Ibidem f. 267 a u. b.

[2] Ibidem f. 267 b.

[3] L. c.

[4] Ibidem f. 267 b u. c: Sed obicitur contra praedicta: videtur enim, quod contritio non sit dolor de peccatis, quia cum anima conteritur, tunc non est peccatum in ipsa, quia iam dimissum est per infusionem gratiae; sensus enim non est, nisi praesentium actualiter. Ergo cum peccatum non est praesens, non sentitur. Sed dolor est sensus rei nocivae. Ergo tunc, cum anima conteritur, non est in ipsa dolor de peccatis, et ita contritio non est dolor de peccatis. Unde non potest anima conteri de peccato, quando

Wilhelm versteht also nach der allgemeinen Anschauung seiner Zeit unter contritio den Schmerz der Seele über die begangenen und bereits nachgelassenen Sünden. Die contritio setzt die heiligmachende Gnade schon voraus: conteri est cum gratia teri.[1] Man ging eben davon aus, daß Gott dem Menschen, der sich zu ihm wendet, seine Gnade nicht versagt, daß also schon der Entschluß der Bekehrung die Eingießung der Gnade zur Folge habe: Iste fecit quidquid in se est, ergo Deus dat ei gratiam.[2] Die Frage nach dem Motiv der Reue und damit die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Reue kennt unser Scholastiker noch nicht. Er unterscheidet mit den Theologen seiner Zeit bei der Rechtfertigung eines Erwachsenen vier Momente: infusio gratiae, motus liberi arbitrii, contritio de peccatis und remissio peccati.[3] Alle diese vier Momente treten zu gleicher Zeit, in einem Augenblicke, ein. Daher kann man sie nur der Natur nach, nicht aber der zeitlichen Reihenfolge nach unterscheiden.[4] Die Gnade ist ein freies Geschenk Gottes, das wir uns nicht verdienen können. Auch

peccatum dimissum est. Ad hoc dicimus, quod duplex est sensus, scilicet corporalis et spiritualis; corporalis exigit rem praesentem actualiter, quia tempus sensus exigit. Sed intellectus supra tempus est; unde sensus spiritualis non exigit rem praesentem actualiter, sed sufficit, quod sit praesens memoriae. Unde cum peccatum est in memoria, potest anima dolere de peccato praeterito. Memoria enim testis est in iudicio spirituali, sicut dictum est supra. Et etiam melius potest dolere de peccato praeterito, quam de praesenti, quia melius sentit foetorem peccati, quando peccatum dimissum est, quam quando peccatum non est dimissum, quia quando est dimissum, tunc habet anima odoratum spiritualem bene dispositum, ita, quod potest sentire foetorem peccati et per hoc abhorret peccatum; sed quando est in peccato, tunc non sentit foetorem peccati, daemones enim abstulerunt ei odoratum spiritualem.

[1] Summa aurea f. 268 d.

[2] Ibidem f. 123a. [3] Ibidem f. 121d.

[4] L. c. Cf. Petrus Pictaviensis, Lib. sent III, 2 (Migne 211, 1044): Sciendum est autem, quod ad iustificationem impii quatuor occurrunt: infusio gratiae, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio. peccatorum remissio. Nullum istorum prius est aliquo eorundem tempore, sed tamen naturaliter praecedit gratiae infusio et per ordinem sequuntur alia tria, non tempore, sed natura. Sciendum est autem, quod quaelibet istorum quatuor dicitur iustificatio, nec unum potest esse in homine sine aliis tribus.

durch die Gnade allein können wir nicht verdienen, quia non est motus, dagegen verdienen wir durch die Gnade in Verbindung mit der freien Willenstätigkeit (motus liberi arbitrii) die contritio und die Nachlassung der Sünden, wobei zu bemerken ist, daß die contritio ihrerseits auch wieder zum Verdienst der Sündenvergebung beiträgt.[1] Bei der in damaliger Zeit vielbesprochenen Frage nach der Priorität der einzelnen Momente folgt Wilhelm der Lösung des Petrus von Poitiers, der sie (bezüglich der Natur, nicht aber bezüglich der Zeit) der Gnade zuerkennt.[2] Wilhelm weist darauf hin, daß man die Nachlassung der Sünde (remissio peccati) nicht mit dem Ablassen von der Sünde seitens des Menschen (desertio actus) verwechseln dürfe. Jene sei die Tilgung der Schuld und eine Wirkung der Gnade und folge dieser daher wie die Wirkung der Ursache; diese aber, die desertio actus peccandi, sei eine Vorbedingung der Sündenvergebung, weil erst durch diese der Mensch sich geeignet und fähig mache zur Eingießung der Gnade.[3] Die Eingießung der Gnade ist also die Ursache der Sündenvergebung, aber nicht die causa efficiens (Gott), sondern die causa formalis. Sie ist das Mittel, dessen sich Gott bedient, um die Sünde aus der Seele des Menschen zu entfernen, da sie das contrarium, der unvereinbare Gegensatz der Todsünde ist, durch die sie auch aus der Seele vertrieben wird.[4] Die Gnade ist also im Rechtfertigungsprozesse das erste. Es fragt sich nun, ob die Nachlassung der Sünde der Tätigkeit des freien Willens und der contritio vorangeht. Wilhelm unterscheidet bei der remissio peccati ein Zweifaches: die Vergebung der Schuld und die Vergebung der Strafe und bei der letzteren wieder eine Nach-

[1] Summa aurea f. 121 d; cf. ibid. f. 123 b—124 b.

[2] Petrus Pict. l. c. (S. 159 Anm. 4).

[3] Summa aurea f. 122 a: . . . notandum est, quod aliud est remissio peccati, aliud desertio actus peccandi. Remissio peccatorum est deletio culpae et naturaliter sequitur infusionem gratiae tamquam effectus suam causam. Sed desertio actus peccandi praecedit infusionem gratiae, quoniam antequam gratia infundatur homini oportet, quod habilitet se ad suscipiendum gratiam scil. quod se proponat numquam de cetero peccaturum et cetera huiusmodi.

[4] L. c.

lassung der ewigen und eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen. Die Vergebung der Sünde bezüglich der Schuld (macula) und der ewigen Strafe (reatus) ist die unmittelbare Wirkung der Gnade; sie ist also an die zweite Stelle zu setzen, weil Gott allein sie im Menschen wirkt nur durch die Gnade, nicht durch das Verdienst des Menschen. Die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen ist eine Folge des menschlichen Verdienstes und gehört daher an die fünfte Stelle. Die Rechtfertigung des Erwachsenen umfaßt also, wenn man die Sache genau nehmen will, nach der Lehre Wilhelms fünf Momente: 1. infusio gratiae; 2. remissio peccatorum quantum ad culpam et poenam aeternam, sive quantum ad maculam et reatum;[1] 3. motus liberi arbitrii; 4. contritio; 5. remissio peccatorum quantum ad poenam temporalem.[2] Wenn Wilhelm auch bei der Lehre vom Bußsakramente den zweiten und fünften Punkt wieder miteinander verbindet und so mit Petrus von Poitiers nur vier Momente unterscheidet, so bleibt doch auch hier die Gnade das erste, und auch die Sündenvergebung geht der Betätigung des freien Willens und der Reue voran. Wilhelm meint, hierdurch werde die Reue viel größer und stärker, da die von der Sünde bereits gereinigte Seele die Verwerflichkeit und Häßlichkeit der Sünde besser empfinde als die mit der Sünde noch behaftete.[3]

[1] Über die verschiedene Bedeutung dieser Ausdrücke bei Thomas vgl. Göttler a. a. O. S. 57 f.

[2] Summa aurea f. 122 c: Duplex est remissio peccati, scilicet quantum ad culpam et quantum ad poenam. Remissio peccati quantum ad poenam duplex est, scilicet quantum ad poenam aeternam et quantum ad poenam temporalem. Remissio peccati quantum ad culpam et poenam aeternam est effectus gratiae immediatus et ponenda est in iustificatione impii secundo loco, quoniam solus Deus operatur eam in homine per solam gratiam, non per hominis meritum, sicut dicit in Isaia (43, 25): „Ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me", id est propter bonitatem meam et ponitur pronomen primae personae discretive. Remissio autem peccatorum quantum ad poenam temporalem ex merito hominis est et quinto loco debet poni in iustificatione impii, quia primo loco debet poni infusio gratiae, secundo remissio peccatorum quantum ad culpam et poenam aeternam, sive quantum ad maculam et reatum, tertio motus liberi arbitrii, quarto contritio, quinto peccatorum remissio quantum ad poenam temporalem.

[3] Summa aurea f. 267 b.

Die letzte hierher gehörige Frage: cuius virtutis motus sit contritio behandelt Wilhelm recht ausführlich. Er unterscheidet zunächst den Entschluß zur Reue, den Willensakt, durch den die Seele sich vornimmt, die Sünde zu büßen, von dem eigentlichen Schmerze der Seele über die Sünde, dem ganzen Akte, mit dem der Schmerz als Leidenszustand, passio im philosophischen Sinne, verbunden ist. Das erste ist ein reiner Akt, das letzte ein Akt, der einen Zustand im Gefolge hat und mit diesem verbunden ist.[1] Der reine Willensakt ist Sache der Klugheit des Geistes, welche alle Tugenden anregt, die Sünden zu bereuen, und die Reue nach Größe und Zeit bestimmt.[2] Die eigentliche Reue, der Willensakt zusammen mit der passio, geht also alle Tugenden an, ist aber doch zuerst im Glauben oder irgendeiner Erkenntniskraft und erst an zweiter Stelle und abgeleiteterweise in einer Tugend, die dem Strebevermögen angehört.[3] Auch der bei der Darstellung der iustificatio impii genannte motus liberi arbitrii ist ein Akt des Glaubens, was Wilhelm in einem eigenen Abschnitte nachweist.[4] Daß der Glaube bei der Rechtfertigung des Sünders in einen Reueakt ausklingen muß, kommt nach unserem Autor daher, weil nur die Gerechtigkeit Gott in uns eine Wohnung bereitet und daher der Sünder vor der Eingießung der Gnade Schmerz über seine Sünden empfinden und den Vorsatz der Lebensbesserung machen muß.[5]

[1] Ibidem f. 267c: Contritio dupliciter accipitur. Potest enim contritio dici motus, quo anima imperat se puniri pro peccato, et sic contritio est purus actus; vel potest contritio dici, cui actus annexa est passio, et secundum hoc contritio est dolor de peccato.

[2] L. c.

[3] Ibidem f. 267d: . . . Dolor primo est in fide vel in virtute aliqua cognoscitiva, sed ab illo dolore derivatur alius dolor numero in virtute, quae est in affectu.

[4] Summa aurea f. 122c—123a.

[5] Ibidem f. 122d: Dicimus, quod fides habet duas vias, unam ad gaudium, aliam ad moerorem. Via fidei ad gaudium est, quando fide movetur quis ad credendum se habiturum gaudia aeterna Dei largitate. Post hunc enim motum sequitur motus spei et motus caritatis, quibus homo delectatur in Deo. Via autem fidei ad moerorem est, quando aliquis credit se offendisse creatorem suum per peccatum suum et per hoc meruisse poenas

Die Wirkung der Reue wird von unserem Autor in einer seinen Ausführungen über ihr Wesen entsprechenden Weise angegeben. Wilhelm wendet sich zunächst gegen einige Theologen,[1] die als Wirkung der Reue die Nachlassung der ewigen Strafe und die Umwandlung der ewigen in eine zeitliche Strafe bezeichnet hatten. Dieses ist nach Wilhelms Meinung einzig und allein Sache der Gnade, die allein die unmittelbare Folge der Todsünde ebenso wie diese tilgen kann.[2] Wenn die Reue also auch diese ihr von vielen zugeschriebene Wirkung nach Wilhelms Ansicht nicht hat, so weist er ihr doch mehrere andere zu.

Die erste Wirkung ist die Befreiung von den Folgen der Sünde, z. B. der mangelhaften Urteilsfähigkeit in geistlichen Dingen. Diese vestigia peccati werden versinnbildet durch die Tücher, mit denen Lazarus bei seiner Auferweckung von den Toten umhüllt war, ein im Mittelalter häufig wieder-

---

aeternas et amissionem bonorum aeternorum et sperans veniam per contritionem conteritur et flet pro peccatis et deprecatur pro eis. In iustificatione autem necessarium est moveri fidem secundum viam moeroris, quoniam aliter evacuaretur Dei iustitia, quae secundum psalmistam praeparat in nobis sedem Deo (Ps. 88, 15), quoniam gratia non infunditur peccatori, nisi sit in via moeroris, licet informiter, quoniam non infunditur gratia peccatori, nisi doleat de peccatis et proponat se de cetero non peccare, et tunc datur ei gratia, ut hoc impleat efficacius.

[1] Z. B. Petrus Lomb., Sent. Lib. IV, d. 17, q. 1.

[2] Summa aurea f. 268 a: ... dicunt quidam, quod unus effectus contritionis est solvere obligationem poenae aeternae et commutare poenam aeternam, quae debetur peccato mortali, in poenam temporalem. Sed quod iste effectus solius gratiae sit et ⟨non⟩ contritionis, ostensum est supra in quaestione de iustificatione impii. Volunt tamen probare, quod contritionis sit, quia si solius gratiae est, solus ergo Deus per gratiam absolvit istum a poena aeterna. Demonstretur ergo aliquis reprobus, qui iustificetur; modo Deus absolvit istum a poena aeterna; ergo vult istum absolvere a poena aeterna; ergo vult istum liberare a poena aeterna. Et hoc falsum, quia reprobus est. Unde Deus vult istum punire poena aeterna. Sed haec obiectio aeque est contra ipsos ut pro ipsis, quia si contritio liberet istum a poena aeterna, ergo Deus per contritionem liberat istum vel absolvit a poena aeterna. Deus enim est causa contritionis. Dicimus ergo, quod praecedens obiectio contra omnes est. Unde dicimus, quod sola gratia, quae expellit peccatum mortale, solvit obligationem poenae aeternae, quae est immediatus effectus peccati mortalis.

kehrender Gedanke.[1] Die Reue hat diese Wirkung per modum causae efficientis und per modum meriti. — An zweiter Stelle steht die satisfaktorische Wirksamkeit der Reue: sie leistet Genugtuung für die ewigen Strafen. — Eine dritte Wirkung ist der Friede und die Ruhe der Seele, die sich um so kräftiger und lebhafter einstellen, je mehr der Sünder durch die Bußgesinnung die Sünde vertreibt und die Reinheit des Herzens erhält. — Die vierte Wirkung ist die absolutio, d. h. die innere Überzeugung und das trostreiche Bewußtsein der Seele, von der Sünde und der Strafe frei zu sein. — Als fünfte und letzte Wirkung bezeichnet Wilhelm den Umstand, daß die Reue die Seele Gott näher bringe, sie unmittelbar auf Gott hinlenke.[2]

Die Größe der Reue läßt sich nach Wilhelm nicht bestimmen mit einem materiellen, physischen Maße, und darum hat auch das Wort des Propheten Jeremias (6, 26): „Klage wie um einen Eingeborenen, hebe an für dich bittere Klage" auf die Reue keine Anwendung. Zwar ist das geistliche, übernatürliche Leben unendlich mehr und höher zu schätzen als das leibliche, natürliche Leben und daher sein Verlust entsprechend mehr zu betrauern. Aber dieser Schmerz braucht nicht notwendig ein körperlicher und äußerlich kundgegebener Schmerz zu sein. Bei der contritio aber ist, so nimmt Wilhelm an, der geistige Schmerz der Seele tatsächlich entsprechend größer, wenn er sich auch nicht nach außen zeigt oder wie ein körperlicher Schmerz fühlbar ist. Ähnlich sei es bei der Gottesliebe und der Anhänglichkeit an irdische Güter; die Gottesliebe gehe mehr auf Gott wie die letztere auf Gold und Silber, und doch treibe die cupiditas mehr an zu äußeren Werken als die caritas, weil die erstere ihr Objekt sinnlich wahrnehme, letztere aber nicht. In der Anregung zu inneren, geistlichen, übernatürlichen Werken aber sei die Liebe stärker.[3]

Die Frage, ob wir immer Reue über unsere Sünden erwecken müßten, beantwortet Wilhelm dahin, daß es zwar

[1] Vgl. Schanz, Sakramentenlehre, S. 515 Anm. 6; 525 f.
[2] Summa aurea f. 268 a.
[3] Ibidem f. 268 b; cf. f. 272 b.

gut sei, immer, d. h. zu gewissen, wiederkehrenden Zeitpunkten, Reue zu haben, daß es aber unmöglich sei und daher auch nicht von uns verlangt werde, immer im Sinne von ununterbrochen, jeden Augenblick, Reue zu erwecken.[1]

Ist die Reue ein successiver oder ein instantaner Akt? Wilhelm unterscheidet den eigentlichen Akt der vernünftigen Seele, der ebenso wie diese ganz in einem Augenblicke sei, von solchen Akten des Menschen, die eine körperliche Potenz voraussetzen, wie z. B. das Sehen und das auf diesem begründete Beurteilen der gesehenen Dinge, Akte, die sich nacheinander abspielen. Die Reue sei als rein geistiger Akt eine instantane Tätigkeit. Sie sei zwar in der Zeit, aber deshalb noch nicht successiv, wie auch die Seele in der Zeit sei, aber aus diesem Grunde nicht ihre Einfachheit verliere. Das Erwecken der Reue, die contritio als actio, sei dagegen zusammengesetzt und successiv ebenso wie die contritio als passio, weil sie den ganzen Menschen, auch den sinnlichen Teil desselben, voraussetze.[2]

Die Ausführungen Wilhelms über die Reue bewegen sich also, wie wir sehen, durchaus in den zu seiner Zeit üblichen Gedankengängen. Der Begriff der Reue war noch nicht geklärt. Die contritio ist für Wilhelm die mit der Gnade verbundene Reue, schließt also die Sündennachlassung ein. Gott ist die Ursache der contritio,[3] die Eingießung der Gnade ihr terminus initialis,[4] selbst ihr Name ist ein Hinweis auf ihre enge Verbindung mit der Gnade.[5] Auf das Motiv der contritio kommt es unserem Scholastiker weniger an; zwar nennt er wiederholt die Reue in Verbindung mit der Gottesliebe,[6] anderseits aber bezeichnet er an mehreren Stellen die

[1] Ibidem f. 268 c u. d.

[2] Ibidem f. 269 a: Ad hoc dicendum est, quod sine dubio omnis motus animae, rationalis inquantum rationalis simplex est et instantaneus et est totus in instanti; sed bene potest esse, quod aliquis motus animae, qui est a potentia, quae corpus exigit, sit successivus, sicut forte iudicare de rebus visis, quae successive videntur, successivum est. Sed motus, qui est tantum spiritualis, simplex est et non successivus. Unde dicimus, quod motus contritionis non est successivus.

[3] Ibidem f. 268 a. [4] Ibidem f. 269 a.

[5] Ibidem f. 268 d: conteri est: cum gratia teri.

[6] Ibidem f. 267 b, 268 d, 269 d, 270 a.

Furcht als Motiv der contritio.[1] Um die Auffassung Wilhelms über die sakramentale Stellung der Reue richtig zu würdigen, darf nicht vergessen werden, daß das votum sacramenti bei ihm wie bei dem Lombarden eine selbstverständliche Voraussetzung ist.[2]

Man kann also Wilhelm und den übrigen Theologen seiner Zeit nicht den Vorwurf machen, sie hätten die unvollkommene Reue als für alle Fälle hinreichend zur Rechtfertigung hingestellt und so die Versöhnung mit Gott einer Reue zugeschrieben, die tatsächlich ungenügend war. „Freilich würde dies der Fall sein, wenn sie eine solche Reue praktisch als genügend bezeichnet, die Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt für überflüssig erklärt hätten! Aber hiervon waren sie weit entfernt. Zwei Glaubenswahrheiten standen für das kirchliche Bewußtsein gleich fest, wenigstens im allgemeinen und in praxi. Einmal glaubte man, daß wahre Reue vor Gott rechtfertigt; man berief sich auf die Bußpredigt der Propheten, die dem reuigen Sünder Gnade verheißt, und zweifelte nicht, daß auch im Neuen Testament diese Verheißungen noch zu Recht bestehen; man ließ sich aber auf eine genauere Definition jener Reue so wenig ein als die Propheten selbst. Zugleich aber wußte man aus der kirchlichen Lehre und Tradition, daß Beichte und Lossprechung zur Rechtfertigung notwendig sind, daß in irgendeinem Sinne der Priester die Sünden nachläßt, weshalb denn auch alle als Teil der wahren Reue das votum sacramenti forderten. So war praktisch der sichere Weg zur Erlangung der Versöhnung niemals in Frage gestellt, mochte auch die Theorie Mühe haben, die beiden Glaubenswahrheiten richtig zu verbinden, mochte sie zeitweilig der Reue unterschiedslos eine Wirkung beilegen, die nur ihrer höchsten Form zukommt."[3]

---

[1] Ibidem f. 122 c u. d; 265 b; 267 c u. d.

[2] Petrus Lomb, Sent. lib. IV, d. 17, q. 1.

[3] Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, Katholik 1897, I, 64.

b) Die Beichte.

Da die sakramentale Stellung der Beichte noch nicht geklärt war und man über die Wirksamkeit des Sündenbekenntnisses bezüglich der Sündenvergebung zur Zeit Wilhelms nichts Genaues anzugeben wußte, so suchte man nach Nützlichkeitsgründen für die Beichte, weit entfernt davon, sie etwa deshalb als überflüssig abzulehnen, weil durch die mit der Reue verbundene Gnadeneingießung die Sündenschuld bereits getilgt sei.[1]

Wilhelm gibt fünf „utilitates" für die Beichte an. Zunächst erkennt der Sünder durch die Beichte infolge der als Vorbedingung notwendig voraufgegangenen Gewissenserforschung seinen Seelenzustand, und der Priester, cuius est cognoscere peccata, wird ihn auf Art und Größe der Sünden aufmerksam machen. Sodann beschämt und verdemütigt die Beichte den Sünder[2] und hilft ihm so für die Sünden zu büßen und sich von ihnen zu reinigen. Weiter verhilft das Sündenbekenntnis manchem Menschen zur wahren und aufrichtigen Reue und somit zum Empfange der Gnade, weil eben mancher seine Sünden vor der Beichte nicht hinreichend bereut, aber durch das Sündenbekenntnis zur echten und tiefen Reue gebracht wird und so die notwendige Disposition für die Eingießung der Gnade erhält. Eine weitere Wirkung der Beichte ist die Tilgung zeitlicher Sündenstrafen. Wie nämlich durch die Eingießung der Gnade die Sündenschuld und die ewige Strafe getilgt wird — letztere durch Verwandlung in zeitliche Strafen —, so bewirkt die priesterliche Lossprechung nach der Beichte die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. Endlich wird durch die Beichte die Ehre und Verherrlichung Gottes vermehrt, weil durch das Bekenntnis der Sünden die Erhabenheit Gottes anerkannt wird, gegen welche die Sünde gefehlt hatte.[3] Aus allen diesen

[1] Vgl. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1901, S. 11.

[2] Cf. Ps. Augustinus, De vera et falsa poenitentia § 25 (Migne 40, 1122). Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, München 1909, S. 9.

[3] Summa aurea f. 269 b.

Gründen ist die Beichte nützlich und empfehlenswert. Sie ist ein Sakrament des Neuen Bundes. „Die Beichte vor Gott", das Sich-schuldig-Bekennen Gott gegenüber hat es zu allen Zeiten gegeben, in denen es Sünder gab. Im Alten Bunde bestand dann noch ein — allerdings allgemeines — Bekenntnis der Sünden vor dem Priester durch die Darbringung eines Opfers (Lev. 3, 22 f.). „Im Neuen Bunde aber beichten wir spezielle Sünden und spezielle Umstände; daher ist die neutestamentliche Beichte vollkommener als die des Alten Bundes, weil das Spezielle mehr zur Beschämung bewegt als das Allgemeine."[1] Wilhelm folgt hier wieder der Ansicht des Lombarden, der später auch der hl. Thomas beitritt.[2]

Die Beichte muß, soll sie vor Gott satisfaktorischen Wert haben, im Stande der Gnade geschehen. Würde jemand im Stande der Todsünde beichten, so hätte er damit allerdings dem Gebote der Kirche genügt, auch wäre die Beichte zu vielem nützlich, aber genugtuende Kraft hat sie nicht, weil ja die Sündenschuld noch nicht nachgelassen ist und daher auch keine Vergebung der zeitlichen Sündenstrafen — nach Wilhelm die eigentliche sakramentale Wirkung der priesterlichen Lossprechung — eintreten kann. Wenn dann aber später durch die Reue die Sünde getilgt wird, lebt die Wirkung der Absolution wieder auf, und die vom Priester auferlegte Buße wird satisfaktorisch, eine Auffassung, die auch vom hl. Thomas vertreten wird.[3]

Gegenstand der Beichte sind die Sünden, und zwar müssen die Todsünden notwendigerweise gebeichtet werden, bei den läßlichen Sünden ist es nur geraten.[4] In der Beichte der schweren Sünden müssen auch alle jene Umstände an-

[1] Ibidem f. 269 d.

[2] Cf. Petrus Lomb., Sent. lib. IV, d. 17; S. Thomas, In IV. sent. Dist. 17, q. 3, art. 1.

[3] Summa aurea f. 266 b, 269 d, 270 a; cf. S. Thom. l. c. art. 4; Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre, München 1860, S. 324.

[4] Summa aurea f. 271 d u. 272 a.

gegeben werden, welche die Sünde graviter et aperte aggravant, geringfügige Umstände dagegen braucht man nicht zu beichten. Wer sich also erinnert, bei der Beichte einen wichtigen Umstand ausgelassen zu haben, muß dieses später richtigstellen. Über die Wichtigkeit entscheidet nicht die „ars", sondern die „unctio", nicht ein äußeres Schema, sondern die Stimme des Gewissens.[1] Wenn zu befürchten ist, daß der Beichtvater durch die Angabe der Umstände Ärgernis nehmen und zu schwerer Sünde kommen wird, soll der Pönitent ihn bitten, einem anderen Priester beichten zu dürfen; wenn er dieses nicht will, braucht der Pönitent die Umstände nicht zu beichten. Die Art der Sünde ist dagegen immer anzugeben.[2] Die Beichte der läßlichen Sünden ist an und für sich nicht Pflicht, sondern nur geraten, da es zu ihrer Nachlassung noch viele andere Mittel gibt, wie z. B. das Vaterunser, das geweihte Wasser. Es gibt allerdings auch einige größere läßliche Sünden, die in der gegenwärtigen Heilsordnung nur durch die Beichte nachgelassen werden.[3] Wenn jemand nur läßliche Sünden zu beichten hat und das Gebot der Osterbeicht drängt, so müssen auch diese gebeichtet werden, besonders wenn ein sacerdos discretus vorhanden ist und danach fragt.[4]

Müssen beim Rückfall in die Sünde die schon gebeichteten und nachgelassenen Sünden aufs neue gebeichtet werden? Kehren die Sünden durch den Rückfall wieder, oder ist die Nachlassung derselben eine unwiderrufliche? „Um die Pflicht der Wiederbeicht solcher durch den Rückfall wiederkehrender Sünden handelt es sich, und in diesem Zusammenhange wurde die Sache auch vielfach behandelt. Petrus Lombardus wagt dieselbe durchaus nicht zu entscheiden,

---

[1] Ibidem f. 270 b.

[2] Ibidem f. 270 c.

[3] Ibidem f. 272 a: Ad illud, quod obiicitur, quod sine confessionis emenda peccata non queunt dimitti, verum est in praesenti; maxime de magnis venialibus, quae dicuntur ligna, intelligendum est, quod sine confessione non dimittuntur in praesenti, sed foenum et stipula aliter dimittuntur de facili, sicut dictum est.

[4] Ibidem.

und fünfzig Jahre später ist auch noch sein Schüler Petrus von Poitiers unentschieden und hält die Wiederbeicht für das Ratsamere."[1] Wilhelm führt zunächst einige Lehrmeinungen an. Manche waren der Ansicht, die Sünden kehrten beim Rückfall ihrer Wesenheit nach wieder, andere sagten, sie kehrten zurück quantum ad reatum, scilicet quantum ad obligationem ad poenam aeternam pro aliis peccatis, wieder andere meinten, die reviviscentia trete nicht bei allen Sünden ein, sondern nur bei einigen, nämlich bei den Sünden: odium fraternum, apostasia, contemptus confitendi et satisfaciendi und dolor de poenitentia.[2] Wilhelm tritt entschieden dafür ein, daß die Sünden nicht wieder aufleben, weder dem Wesen noch dem Strafreatus nach. Gott straft keinen Menschen zweimal für ein und dieselbe Sünde, was ja schon gegen das menschliche Gerechtigkeitsbewußtsein wäre. Gott aber ist doch unendlich gerecht, ja er ist sogar mehr geneigt zum Erbarmen und Belohnen als zum Verurteilen und Bestrafen. Man kann auch nicht auf das Wiederaufleben der guten Werke verweisen, denn hierfür ist eine objektive Grundlage vorhanden, nämlich die Caritas, welche durch die Rechtfertigung im Sünder wiederhergestellt wird und jedes Verdienst begründet. Da aber für das Wiederaufleben der Sünde eine solche objektive Grundlage fehlt, so kehren die einmal vergebenen Sünden nicht zurück, zumal da weder Gott noch der Mensch die Sünden selbst wiederholen.[3] Die Undankbarkeit, die in dem Rückfalle liegt, ist von der neuen Sünde nicht verschieden, also auch selbst nicht eine neue Sünde; denn sie ist nur ein Umstand, der keine neue Sünde bewirkt,[4] wenn er auch die Sünde erschwert.[5]

Unser Theologe spricht sich also klar gegen das Wiederaufleben der Sünde aus. Auch Albertus Magnus ist dieser

---

[1] Göttler a. a. O. S. 70. Dort auch die betreffenden Stellen.

[2] Summa aurea f. 276 d und 277 a u. b. Cf. S. Thom. III, 88, 2, 1:
„Fratres odit, apostata fit spernitque fateri,
Poenituisse piget: pristina culpa redit."

[3] Summa aurea f. 277 c.

[4] Ibidem f. 278 a.

[5] Ibidem f. 277 b.

Meinung, gibt aber zu, daß die neue Sünde wegen der in ihr liegenden Undankbarkeit erschwert werde.[1] Wilhelm von Auvergne, Bonaventura und nach dem Zeugnisse des letzteren alle „moderni doctores“ lehren, daß die alten Sünden zwar nicht quoad culpam, wohl aber quoad poenam wiederkehren.[2] Der hl. Thomas meint zwar, „aliquo modo redire peccata oportet dicere, quia autoritates expresse hoc dicunt“,[3] versteht dieses aber nicht von der Sünde selbst, sondern von der Erschwerung der neubegangenen Sünde durch eine gewisse, darin liegende Undankbarkeit.[4] Der Aquinate schließt sich also der Ansicht an, die zwar schon Abälard vertreten hatte, die aber Wilhelm von Auxerre zuerst mit Entschiedenheit zum Ausdruck und damit zur allgemeinen Annahme brachte.[5]

Daß die Beichte gewöhnlich dem Priester abgelegt werden muß, betrachtet Wilhelm als selbstverständlich. Die Glosse zu den Worten des Jakobusbriefes (5, 16): „Bekennet euch gegenseitig eure Sünden“, man solle die läßlichen Sünden den Gleichgestellten, die schweren dem Priester beichten,[6] deutet Wilhelm mit Präpositinus von dem Sündenbekenntnis bei der Prim und Komplet, sei es, daß dieses, wie es in manchen Kirchen Gebrauch ist, gemeinsam verrichtet wird, sei es, daß je zwei sich gegenseitig die quotidiana et levia bekennen, wie es in anderen Kirchen üblich ist.[7] Die Stelle

[1] In sent. lib. IV, dist. 22, art. 1 (Opera omnia 29, 885 ss.).

[2] Guillelmus Parisiensis, Tract. de sacr., de poenit. c. 19. S. Bonaventura, In sent. IV, d. 22, a. 1, q. 1.

[3] In sent. IV, d. 22, q. 1, a. 1.

[4] Summa theol. III, 88, 2.

[5] Vgl. Göttler a. a. O. S. 70 Anm. 4 und S. 73 Anm. 2.

[6] Nach Petrus Lombardus stammt diese Erklärung von Beda: „Beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit super illum locum: Confitemini alterutrum peccata vestra. Ait enim: coaequalibus quotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandamus.“ Sent. lib. IV, d. 17, art. 3. Cf. Beda Ven., Expositio sup. ep. cath.; Super D. Iacobi ep. cap. 5 (Migne 93, 40).

[7] Summa aurea f. 271 d und 272 a: . . . Simpliciter enim et absolute non tenemur confiteri venialia, sed in casu tenemur; bonum et perfectionis est illa confiteri. Et ad auctoritatem beati Iacobi dicimus, quod quantum ad mortalia est praeceptum, quantum ad venialia consilium. Ad illud, quod

des Jakobusbriefes selbst legt nach unserem Autor nur bei Todsünden eine Verpflichtung zur (gegenseitigen?) Beichte auf, bezüglich der läßlichen Sünden enthält sie nur einen Rat. Obschon also Wilhelm die Frage nach der Notwendigkeit der Laienbeichte in Todesgefahr und bei Abwesenheit des Priesters nicht eigens berührt, kann man aus diesen Äußerungen seine Übereinstimmung mit dem Lombarden herauslesen, der die Laienbeichte für notwendig hielt, „wenn der Priester nicht zu erreichen ist und die Gefahr drängt".[1] Morinus führt eine ganze Reihe von Scholastikern an, die mit dem Lombarden derselben Meinung waren, so Lanfrancus, Petrus Cantôr, Praepositinus, Albertus Magnus, Alexander Halensis, Thomas u. a.[2] Erst das Tridentinum hat diese Frage dahin entschieden, daß nur die Bischöfe und Priester Spender des Bußsakramentes seien, da nur ihnen das ministerium clavium übertragen sei.[3]

Wann muß die Beichte abgelegt werden? Es ist nicht notwendig, sofort nach der Sünde zu beichten. Man kann die Beichte bis zu der von der Kirche bestimmten Zeit aufschieben, nämlich bis zur Fastenzeit. Zu Ostern müssen nach dem Willen der Kirche alle Gläubigen das Brot der Engel, die hl. Eucharistie, empfangen. Es ist entsprechend, daß sie sich vorher prüfen und durch die Beichte reinigen, um so mit sündenfreiem Herzen von jenem Brote zu essen.

---

dicit glossa, coaequalibus quotidiana et levia danda sunt, dicimus, sicut dicebat Praepositinus, quod hoc observat ecclesia in quibusdam ecclesiis, quando fit generalis confessio in prima et completorio; facit enim confessionem in prima ut pure serviat Deo, in completerio, ut postea quiescat in Deo. Et in quibusdam ecclesiis duo et duo in illa hora confitentur ad invicem quotidiana et levia.

[1] Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio facienda est confessio. IV. Sent. d. 17, art. 3. Gegen Beda heißt es dort: Sed et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Vgl. hierzu: Gromer, Die Laienbeichte im Mittelalter, München 1909, S. 13 ff. Koeniger, A. M., Die Beichte nach Caesarius von Heisterbach, München 1906, S. 72 f. Ps. Augustinus, De vera et falsa poenitentia § 25 (Migne 40, 1122).

[2] Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis in ecclesia observata, lib. VIII, cap. 24, art. 3—16. Parisiis 1651 p. 592 ss.

[3] Trident. Sess. 14, cap. 6. Denz. n. 902.

Wenn es nun aber auch nicht geboten ist, so ist es doch ein „Rat der Vollkommenheit, sehr oft zu beichten, wenigstens dreimal im Jahre, an den drei Hauptfesten". Dieses gilt vor allem für jene, qui sunt in sacris ordinibus constituti.[1]

Die Frage, welchen Einfluß die Tätigkeit des Beichtvaters auf die sakramentale Wirkung habe, ist von der Scholastik viel erörtert worden. „Die Scheu vor einem Verstoß gegen das alte Axiom, daß Gott allein Gnade erteilt und Sünden vergibt, liegt vielfach im Kampfe mit dem Bestreben, einem anderen, ebenso unanfechtbaren Axiom, demgemäß die neutestamentlichen Sakramente Ursachen der Gnade sind, gerecht zu werden. Manche der früheren Scholastiker sahen hierin zwei unvereinbare Gegensätze, und um nicht einem ausschließlich göttlichen Vorrechte derogieren zu müssen, sprachen sie dem Sakramente der Buße, speziell dem objektiven Faktor desselben, der priesterlichen Absolution, jede Ursächlichkeit in bezug auf Gnadenerteilung und Sündenvergebung ab. Von selbst verschob sich dadurch der Schwerpunkt aus dem Sakramente in die Tugend der Buße, vor allem die Reue. Andere, von demselben Gedanken beeinflußt, aber nicht minder bestrebt, dem Sakramente seinen wesentlichen Charakter als Zeichen und Ursache zu wahren, griffen zu einer Trennung der Wirkungen und schrieben die Vergebung der Schuld ausschließlich Gott, die Nachlassung der zeitlichen, vielleicht selbst der ewigen Strafen aber der Absolution des Priesters zu. Die Vertreter einer dritten Ansicht begnügten sich nicht mit einer durch die Absolution bewirkten Nachlassung zeitlicher Strafen, gestatteten vielmehr dem Sakramente auch einen Einfluß auf die Tilgung der Sündenschuld. Freilich, als die eigentliche Ursache derselben gilt ihnen nur die Kontrition; aber durch die Verdemütigung in der Beicht und durch die Kraft des priesterlichen Gebetes in dem deprekativen Teile der Lossprechung könne eben eine unvollkommene Reue zur vollkommenen werden; insofern komme der Beicht und Absolution möglicherweise auch eine, allerdings nur mittelbare und indirekte,

[1] Summa aurea f. 271 c.

Kausalität in bezug auf die Tilgung der Schuld zu."[1] Wilhelm von Auxerre ist wohl einer der frühesten Vertreter der letzten Ansicht. Die Nachlassung der Sündenschuld und der ewigen Strafe erfolgt durch die Contritio, und zwar durch die mit derselben unzertrennbar verbundene Gnade. Oft ist die Contritio sogar hinreichend zur Tilgung aller, auch der zeitlichen Sündenstrafen.[2] Der Priester läßt durch die Lossprechung nur einen Teil der zeitlichen Sündenstrafen nach.[3] Es kommt aber auch vor, daß die Contritio und mit ihr die Sündenvergebung erst durch die Beichte bewirkt wird, indem der Pönitent durch das Sündenbekenntnis seine Schuld klarer einsieht und infolge der mit dem Bekenntnisse verbundenen Beschämung und Verdemütigung Reue über die Sünden erweckt.[4] Diese Contritio ist nach Wilhelms Ansicht eine sakramentale Wirkung, daher kann man auch die Beichte selbst als Sakrament bezeichnen. Die mit dem Sündenbekenntnisse verbundene Beschämung hat ja nicht nur Strafcharakter, sondern bewirkt auch eine Willensbewegung, nämlich den Reueakt, auf Grund dessen Gott dann die Gnade erteilt und und so die Sünde nachläßt.[5] Inwieweit hier die objektive Wirksamkeit des Sakramentes hervortritt, sagt Wilhelm allerdings nicht. Da er aber die Sakramente überhaupt nur dispositiv wirken läßt, so dürfte hier der Einfluß des objektiven Momentes, der priesterlichen Absolution, zu ergänzen sein. Denn gleich nachher sagt er ausdrücklich, daß die Beichte

[1] Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes S. 8 f.

[2] Summa aurea f. 272 c: . . . sufficit enim aliquando contritio ad delendam totam poenam.

[3] Ibidem f. 265 b.

[4] Ibidem f. 269 b: Primo utilis est ad cognitionem peccati, quia, cum aliquis confitetur peccatum suum, sacerdos, cuius est cognoscere de peccato, facit ipsum cognoscere peccatum suum et quantitatem peccati . . . Secundo utilis est ad purgationem, quia erubescentia pars est poenitentiae, sicut dictum est supra.

[5] Ibidem f. 269 c: Dicimus, quod erubescentia est virtus et motus eius poenalis est, unde purgativus. Ad primo ergo obiectum dicimus, quod confessio dicitur purgativa et sacramentum, quia introducit motum erubescentiae poenalem et purgativum. Unus enim motus annexus est alii motui, sicut patet in timore et fide.

ein Sakrament des Neuen Bundes sei,[1] und daß ohne Beichte nicht einmal bedeutendere läßliche Sünden nachgelassen werden können.[2]

Das eine steht aber fest: Nach der Lehre Wilhelms hat die priesterliche Lösegewalt keinen direkten Einfluß auf die Vergebung der Sündenschuld. Das ist eben das Vorrecht Gottes. Die Schlüsselgewalt des Priesters offenbart sich in dreifacher Weise: 1. indem der Priester den Büßer als von der Sünde frei oder als mit der Sünde behaftet hinstellt, wie dieses auch der alttestamentliche Priester tat; es geschieht sowohl durch die Lossprechung, wie auch durch die Zulassung zu den Sakramenten bezw. durch die Verweigerung beider;[3] 2. indem er einen Teil der Buße nachläßt, und 3. indem er kirchliche Strafen verhängt oder von ihnen lossprícht. Auf andere Weise kann der Priester seine Schlüsselgewalt dem Pönitenten gegenüber nicht ausüben.[4] Es ist also eigentlich nur ein Ergänzungswerk, das der Priester durch die Schlüsselgewalt verrichtet. Bei der Rechtfertigung des Sünders vollbringt Gott die Hauptsache, indem er durch die Eingießung seiner Gnade die Sündenschuld erläßt und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt; der Priester aber ist nur ergänzend tätig, er läßt kraft seiner Schlüsselgewalt durch die Handauflegung einen Teil der zeitlichen Strafen nach. Ähnlich verfuhr auch der Heiland bei der

[1] Ibidem f. 269 d.

[2] Ibidem f. 272 a.

[3] Ibidem f. 269 b.

[4] Ibidem f. 279 d und 280 a: Sacerdos ligat et solvit tripliciter. Primo quia solutum vel ligatum ostendit, sicut sacerdos in veteri lege non mundabat, sed mundatum leprosum ostendebat. Ostendit autem solutum vel ligatum verbo et facto; verbo, cum dicit dimissa esse peccata vel non dimissá; facto, cum recipit ad sacramenta vel non recipit. Secundo modo ligat, cum poenitentiam ⟨imponit⟩, solvit, cum aliquid de poenitentia dimittit. Tertio modo ligat et solvit, cum excommunicat et solvit. Et alios usus non habet sacerdos contra poenitentem, nisi istos, ergo nec claudit, nec aperit nisi istis tribus modis. Sed hoc totum fit per potestatem ligandi et solvendi. Ergo scientia discernendi non est clavis. Diese Stelle steht zwar in einem Einwand, und Wilhelm löst diesen Einwand per interemptionem, jedoch will er nur beweisen, daß auch die scientia discernendi zur Schlüsselgewalt gehöre.

Auferweckung des Lazarus: er selbst rief kraft seiner göttlichen Allmacht den Toten ins Leben zurück, er gebot ihm, aus dem Grabe lebend hervorzukommen; den Jüngern aber blieb es überlassen, den an Händen und Füßen mit Tüchern Gebundenen hiervon freizumachen. Gott also macht den Anfang, der Priester führt zu Ende. Wenn daher Gott, wie beim poenitens fictus, nicht den Anfang macht, kann auch der Priester nichts zu Ende führen.[1]

Die potestas clavium wird dem Priester durch die Weihe erteilt, daher hat auch jeder gültig geweihte Priester diese Gewalt.[2] Auch die Ordenspriester, ja sogar die häretischen und exkommunizierten Priester, besitzen diese Schlüsselgewalt. Sie können die Gewalt aber nicht gebrauchen, weil sie ihnen gebunden ist, wie ja auch jemand, dem die Füße gebunden sind, dadurch noch nicht die Potenz des Gehens verliert. Außerdem wird zu der Anwendung der priesterlichen Schlüsselgewalt äußere Materie erfordert, Menschen, die ihm bezüglich dieser Gewalt untergeben sind. Darum

---

[1] Summa aurea f. 280 b u. c: In Mattheo (16, 19) dicit dominus Petro: Quodcumque ligaveris super terram etc., in evangelio Ioannis (22, 23) dicit discipulis: Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. Patet ergo, quod in utroque evangelio utitur dominus futuro subiunctivi modi, quod significat consummationem rei significatae per verbum. Unde sensus est: Quodcumque solveris, id est cuiuscumque solutionem consummaveris super terram, erit solutum et in coelo. Consummatio autem dicitur respectu inchoationis. Deus autem inchoat solutionem dimittendo culpam et poenam aeternam; sacerdos vero consummat dimittendo aliquid de poena ex vi clavium per impositionem manum et hoc patet in resuscitatione Lazari. Dominus enim dixit: Lazare, veni foras! Et statim prodiit, qui fuerat mortuus ligatus manus et pedes institis et facies eius sudario fuit ligata. Postea dixit discipulis: Solvite et sinite eum abire. Per hoc patet, quod dominus inchoat solutiotionem et sacerdos consummat, ergo ubi dominus non inchoat, sacerdos non consummat. Cf. f. 283 d. Das Beispiel von Lazarus wird zuerst von Augustin gebraucht. Vgl. Schanz, Sakramentenlehre S. 515 Anm. 6, S. 525 f.

[2] Summa aurea f. 280 b: Dicitur, quod in susceptione ordinum dantur claves, ergo quilibet sacerdos habet duas claves. Ad hoc dicit magister in sententiis secundum quosdam, quod quidam sacerdotes non habent illam clavem, quae dicitur scientia discernendi, unde dicendum est: heu! Die Lösung Wilhelms, der sich auf Praepositinus beruft, enthält keine Ablehnung der Ansicht, daß die posteas clavium in der Weihe erteilt wird.

muß auch der Pönitent, der bei einem anderen als bei seinem zuständigen Priester beichten will, die Erlaubnis dazu von diesem erbitten. Durch die Exkommunikation aber werden dem Priester diese Untergebenen entzogen, außer den Bereich seiner Schlüsselgewalt gestellt.[1]

Der Gebrauch der priesterlichen Schlüsselgewalt bei der Vergebung der Sünden ist der erste und wichtigere, die Verhängung und Lösung von kirchlichen Strafen gehört erst in zweiter Linie zu dieser Gewalt. Letztere iurisdictio contenciosa, die dem Bischofe wegen seines hohen Amtes nicht geziemt, hat an seiner Stelle der Archidiakon, auch wenn er nicht Priester ist. Einige Lehrer sprechen ihm auch diese Gewalt ab, da er nur im Auftrage des Bischofs etwas tun könne.[2]

Die scientia discernendi kann nur im uneigentlichen Sinne zur Schlüsselgewalt gerechnet und clavis genannt werden.[3]

Daß der Priester bei der Anwendung seiner Schlüsselgewalt die rechte Intention haben muß, ist nach der allgemeinen Lehre Wilhelms über die Intention bei der Sakramentsspendung selbstverständlich. Jedoch kann man diesen Willensakt nicht, wie es damals wohl geschehen zu sein scheint, mit dem Namen clavis bezeichnen.[4]

Der priesterlichen Schlüsselgewalt und der Pflicht des Pönitenten, alle größeren Sünden zu beichten, entspricht auf der anderen Seite eine strenge Verpflichtung des Beichtvaters, das Beichtgeheimnis. Auf die Frage, ob der Priester in einem bestimmten Falle die Beichte offenbaren dürfe, antwortet Wilhelm, der Beichtvater dürfe in keinem Falle das sigillum confessionis brechen, weder durch Worte, noch durch Winke oder andere Zeichen, wenn dadurch eine Gefahr für das Sakrament entstehe, die Leute vor dem Beichten zurückgeschreckt würden. Der Grundsatz muß sein: maxime cavendum est, ne displiceat hominibus confessio. Auf diesen

[1] Summa aurea f. 281 a. Cf. f. 270 b und f. 271 d; Lateranense IV cap. 21 (Denz. n. 437.

[2] Ibidem f. 281 a u. b.

[3] Ibidem f. 280 a.

[4] L. c.

Grundsatz kommt Wilhelm bei den Fällen, die er hier anführt, immer wieder zurück: die Beichte darf den Menschen nicht odiös gemacht werden. Wenn allerdings, was fast unmöglich erscheint, aus einer Ehe oder sonst woher ein großer Schaden entstünde und das Beichtsakrament keine Gefahr liefe, dürfte der Priester die Beichte offenbaren.[1] Die Pflicht des Beichtgeheimnisses ist natürlich eine schwere Gewissenspflicht, so daß eine Verletzung des sigillum confessionis eine schwere Sünde wäre.[2] Auch wenn der Priester etwas, das er aus der Beichte weiß, gleichzeitig noch anderswoher erfahren hätte, müßte er doch darüber das sigilllum bewahren.[3]

Die Worte der priesterlichen Lossprechung waren ursprünglich deprekatorisch. „In der abendländischen Kirche ging im Laufe des 12. Jahrhunderts die deprekatorische Form allmählich in die indikative über.“[4] Wilhelm führt ebenso wie Hugo von St. Viktor die Worte der priesterlichen Lossprechung nicht an, scheint aber nach einer Bemerkung des

[1] Summa aurea f. 270 d: Si revelat, dicit confitens confessionem revelatam esse, ergo facit confessionem odiosam hominibus. Sed haec est causa, quare non debet revelari confessio, ergo non debet eam revelare in hoc casu. Quod concedimus dicentes, quod in nullo casu revelanda est confessio, nisi forte ex aliquo matrimonio vel ex re aliqua, quae magnum detrimentum incurreret et nullum periculum immineret sacramento confessionis. Iste casus quasi impossibilis est. Nec est simile de correptione fraterna et de revelatione confessionis, quia in correptione fraterna non imminet periculum, si reveletur ei, qui potest prodesse et non obesse, sed in revelatione confessionis immineret periculum confessionis sacramento.

[2] Summa aurea f. 270 d.

[3] Ibidem f. 271 b: Ad hoc dicendum est, quod si sacerdos antequam confiteretur ille sciebat furtum illud, potuit ei dicere: non recipiam te ad confessionem, donec illud totum furtum restitueris. Sed si recipit in confessione, sive ante scivit ut homo, sive post, nullo modo potest revelare, nec valet: scit ut homo, ergo potest revelare, quia scit ut Deus, et ita totum sigillatum est, nec dolus ei patrocinatur, quia sacerdos potest multa facere contra ipsum, quia potest ipsum excommunicare generali excommunicatione et potest per alios, qui idem sciunt, ipsum monere ad restitutionem. Vgl. zur Lehre Wilhelms vom Beichtgeheimnis: Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung. Freiburg i. B. 1912, S. 68.

[4] Schanz, Sakramentenlehre S. 539. Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Breslau 1864, S. 150.

hl. Thomas[1] die deprekative Form gelehrt zu haben. Zur Zeit des Aquinaten war die indikative Form die allgemeine geworden, und die Forderung einer deprekativen Form erscheint ihm anmaßend und temerär.[2] Das Decretum pro Armenis und das Tridentinum schreiben die indikative Form vor.[3]

Zur segensreichen Ausübung der Schlüsselgewalt bedarf der Beichtvater der scientia discernendi lepram a lepra.[4] Diese Unterscheidungsfähigkeit ist in einigen Priestern größer als in anderen, sie ist abhängig von der theologischen Ausbildung.[5] Das Beichtkind hat das Recht, die Beichte so lange aufzuschieben, bis sich ein sacerdos discretior findet.[6]

Für die Praxis macht Wilhelm darauf aufmerksam, daß der Beichtvater sich hüten müsse, durch unüberlegte Fragen seinem Beichtkind Ärgernis zu geben. Er dürfe in einem solchen Falle, wo er derartiges befürchten müsse, nicht nach allen Umständen und Arten fragen, sondern solle sich mit der Feststellung des genus peccati begnügen.[7]

---

[1] S. Thomas, Opusculum 22, cap. 2 (Opuscula et Retractationes, sine loc. et an. f. 262 b): Quarto autem inducit, sic (scil. sacerdotem posse uti forma deprecatoria) sensisse quosdam antiquos magistros famosos, scilicet magistrum Guillelmum Antisiodorensem et magistrum Guillelmum Avernum episcopum Parisiensem quondam et dominum Hugonem cardinalem quondam, de quibus, quod ita senserunt, non constat. Sed si ita senserunt, numquid eorum opinio praeiudicare poterit verbis domini dicentis Petro: Quaecumque solveris super terram etc.? Numquid etiam si nunc viverent possent praeiudicare communi magistrorum theologiae sententiae Parisius regentium, qui contrarium sentiunt decernentes absque his verbis: ego te absolvo absolutionem non esse per solam deprecativam orationem.

[2] Ibidem cap. 1 (f. 261): Perlecto libello a vobis exhibito inveni assertionem cuiusdam valde temerariam dicentis, quod sacerdos absolvendo non debeat uti hac forma: Ego te absolvo. Quod quidem praesumptuosum iudico.

[3] Denz. n. 699 und 896.

[4] Summa aurea f. 279 d.

[5] Ibidem f. 280 b.

[6] Ibidem f. 271 c.

[7] Ibidem f. 270 c.

c) Die Genugtuung.

Wenn man auch unter dem Ausdruck satisfactio im allgemeinen, nämlich im Sinne von vollständiger Wiedergutmachung der Sünde, die beiden ersten Stücke, die Reue und die Beichte, mitbegreift — Wilhelm begründet dieses damit, daß man ja auch in dreifacher Weise: corde, ore, opere sündige —, so versteht man unter Genugtuung im engeren Sinne doch nur die äußere Buße, die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke. Diese in der Beichte auferlegten Bußwerke haben je nach ihrer Zweckbestimmung eine mehrfache Bedeutung. Manche werden auferlegt ad fundamentum satisfactionis, wie z. B. das Ablassen von der Sünde; einige ad expeditionem satisfactionis, z. B. das Meiden der schlechten Gesellschaft; andere ad ipsam substantiam satisfactionis, die eigentlichen Genugtuungswerke wie Beten, Fasten, Almosengeben, Wallfahren, Kasteiungen; wieder andere ad perfectionem et plenitudinem satisfactionis, die Werke der Übergebühr.[1]

Der eigentliche Zweck der satisfactio besteht darin, die contritio zu ergänzen und etwaige zeitliche Sündenstrafen, die durch die Reue noch nicht getilgt worden sind, nachzulassen.[2] Die hauptsächlichsten Werke der Genugtuung sind Beten, Fasten und Almosengeben, die infolge ihrer Eigenart nicht nur satisfaktorischen, sondern auch medizinellen Wert haben, da sie den drei Hauptleidenschaften des Menschen entgegengesetzt sind.[3] Die satisfaktorische Wirkung haben diese Werke von der heiligmachenden Gnade,[4] daher müssen sie auch im Stande der Gnade verrichtet werden. Alle Bußwerke, die im Stande der Todsünde geschehen, nützen nichts zur eigentlichen Genugtuung; jedoch hat der Pönitent auch

---

[1] Ibidem f. 272 b. Cf. Gregor. Magn., In I. Reg. expos. lib. 6. cap. 2 (Migne 79, 439): conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati.

[2] Summa aurea f. 272 c: . . . sufficit enim aliquando contritio ad delendum totam poenam . . .; sed si contritio non sufficit, iniungenda est satisfactio exterior . . . et quia minores sacerdotes non vident, an contritio sufficiat ad delendum totam poenam, propter hoc iniungunt exteriorem satisfactionem.

[3] Ibidem f. 273 b.

[4] Ibidem f. 266 a.

in diesem Falle dem Mandatum des Beichtvaters Genüge geleistet.[1]

Kann man auch für andere Genugtuung leisten, d. h. Werke verrichten, die satisfaktorischen Wert haben, also zeitliche Sündenstrafen tilgen? Wilhelm bejaht dieses, sowohl für die Verstorbenen[2] als auch für die Lebenden, allerdings unter der Bedingung, si discrete et ex pietate pro ipso fiat.[3] Wenn der Verstorbene keine Sündenstrafen mehr abzubüßen hat, kommt die genugtuende Wirkung dem zugute, der das gute Werk setzt.[4]

Die feierliche, öffentliche Buße, die darin besteht, daß die Büßer zu Anfang der Fastenzeit öffentlich aus der Kirche verwiesen und erst am Gründonnerstage wieder aufgenommen werden, wird nur für größere Vergehen auferlegt. Sie hat den Zweck, die Büßer mehr zu verdemütigen und dadurch zu bessern, daß sie ihnen die Gefahr des Verlustes der ewigen Seligkeit gleichsam bildlich vor Augen führt. Sie wird nur einmal auferlegt und geleistet propter excellentiam, jedoch gibt es auch Kirchen, in denen sie wiederholt wird.[5]

Im Zusammenhange mit der Genugtuung behandelt Wilhelm dann eine Reihe von praktischen Fragen über die Restitution, bemerkt aber dazu, daß diese nicht die eigentliche satisfactio sei, auch nicht ein Teil derselben, sondern die Vorbedingung jeder wahren Buße.[6]

---

[1] Ibidem f. 269 d und 270 a.

[2] Ibidem f. 273 c.

[3] Ibidem f. 273 d: Ad hoc nobis videtur dicendum, quod poenitentia facta pro vivo valet ei, pro quo fit, si discrete et ⟨ut⟩ ex pietate pro ipso fiat, suscipiatur. Discrete, dico, quia non passim suscipienda est poenitentia pro alio, cum ille alius fortis et potens sit facere poenitentiam propriam et ille, qui suscipit, vix sibi suscipit, et nemo debet alteri esse carior quam sibi. Si aliquis sit in lecto aegritudinis et amici eius obligent se ex pietate ad satisfaciendum pro ipso, tunc discreta suscipitur poenitentia pro ipso et valet ei.

[4] Ibidem f. 274 a.

[5] Ibidem f 274 b.

[6] Ibidem f. 274 b—276 d.

3. Der Ablaß.

Die Lehre vom Ablaß bildet den Abschluß der Ausführungen Wilhelms über das Bußsakrament.[1] Wilhelm fragt in dem Kapitel „de relaxationibus, quae fiunt per claves“: „utrum valeat tantum relaxatio, quantum ecclesia videtur promittere“ und gibt dann das Für und Wider an. Für den vollen Wert des Ablasses spricht vor allem der Gebrauch der Kirche, besonders der römischen Kirche. Die Kirche würde ja zur Lügnerin, wenn sich das nicht bewahrheitete, was sie den Gläubigen verspricht. Sie kann sich aber auch auf das Beispiel des Apostels Paulus und auf das Wort des Heilandes berufen: „Was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöset sein.“ Gegen die volle Geltung des Ablasses wird besonders der Gedanke des hl. Augustinus[2] angeführt: die Sünde verlangt ihre Strafe; wenn der Sünder sich nicht selbst diese Strafe auferlegt, so wird Gott ihn strafen. Der Ablaß aber scheint der Forderung einer würdigen Buße nicht gerecht zu werden. Also gilt derselbe nicht so viel, wie die Kirche verheißt, wenn sie z. B. den Erlaß eines Drittels der Buße verspricht.

Nachdem Wilhelm die Gründe für und wider den vollen Wert des Ablasses dargelegt hat, bringt er in der solutio seine eigene Ansicht. Damit der Ablaß so viel gelte, wie die Kirche verspricht, sind nach ihm sechs Bedingungen erfordert: 1. die potestas ligandi et solvendi, die Zuständigkeit des Bischofs, der den Ablaß erteilt; 2. die necessitas loci et illius, cui fit relaxatio, die Bedürftigkeit des Ortes (z. B. einer Kirche, eines Klosters, eines Landes), um dessentwillen

---

[1] Vgl. Koeniger, Die Beichte nach Caesarius von Heisterbach, München 1906, S. 91; Nikolaus Paulus, Die Ablaßlehre der Frühscholastik, Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 34, Innsbruck 1910, S. 433 ff., besonders 449–456. Eine Ergänzung bietet Franz Gillmann, Zur Ablaßlehre der Frühscholastik, Katholik 1913, S. 365–376. Über den sog. Ablaß von Schuld und Strafe vgl. die Ausführungen von Nikolaus Paulus in der Zeitschrift für kath. Theologie Jahrg. 36, Innsbruck 1912, S. 67 ff. und 252 ff.

[2] Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit, aut a te, ab ipso ⟨Deo⟩. In Ps. 44 n. 18 (Migne 36, 505). Cf. Sermo 19, 2 (Migne 38, 133).

der Ablaß bewilligt wird, und die Not, Schwäche oder Krankheit desjenigen, dem der Ablaß erteilt wird; 3. die devotio fidei, der Glaube des Ablaßempfängers, daß die Kirche die Gewalt habe, Ablässe zu erteilen; 4. der status illius, cui datur, der Gnadenstand, ohne den der Ablaß dem Empfänger nichts nützt; 5. die discretio, die richtige Abschätzung seitens des Empfängers, wieviel ihm der Ablaß wert ist; 6. die iusta aestimatio, das gerechte Kompensieren nach dem Maße des Erlasses.[1]

Wenn manche mit Rücksicht auf die Fürbitten der Kirche von der Forderung einer „gerechten Kompensation" absehen zu können glaubten, und Wilhelm auch die Wahrheit anerkennt, daß der Ablaß nicht nur auf der Leistung der Opfergabe, sondern auch auf den Suffragien der Kirche beruhe, so fordert er doch eine iusta compensatio aus einem dreifachen Grunde: 1. propter incertitudinem, weil man niemals sicher weiß, wieviel von den Sündenstrafen nachgelassen ist, da man ja die Wirksamkeit der kirchlichen Fürbitten nicht bemessen kann; 2. propter omissionem vitandam, weil man durch Unterlassung der notwendigen Buße eine Todsünde begehen kann; 3. propter maiorem et certiorem et meliorem satisfactionem, da die eigene Buße mehr nütze als die fremde.[2]

Wir sehen aus dem Gesagten, daß Wilhelm dazu neigt, die persönliche Leistung des Büßers in etwas einseitiger

[1] Summa aurea f. 282 a: Ad hoc, quod huiusmodi relaxationes tantum valeant, quantum promittit ecclesia, sex exiguntur. Primum est potestas ligandi et solvendi scilicet, ut absolvatur ille, qui absolvitur a praelato suo vel ab alio de praecepto praelati. Et secundum est necessitas loci et illius, cui fit relaxatio. Necessitas loci per se patet; necessitas, cui datur relaxatio, quando non potest ieiunare prae debilitate vel propter aegritudines iniunctas poenitentias facere. Tertium est devotio fidei, ut scilicet credat ille, cui fit relaxatio, ecclesiam talem potestatem habere. Quartum est status illius, cui datur, ut scilicet ille, cui fit relaxatio, sit in statu contriti. Oportet enim, quod habeat caritatem, aliter enim non prodest ei relaxatio. Quintum est discretio, ut scilicet discernat apud se pro quanto vellet exonerari, vel quantum vellet dedisse, ut absolutus esset a tanta poenitentia. Sextum est iusta aestimatio, ut secundum quod ei dimittitur, ipse recompenset. Ista ergo sex intelliguntur in relaxationibus, quas facit ecclesia, ut prosint quantum ecclesia promittit.

[2] Ibidem f. 282 b.

Weise zu betonen, was sich auch bei der den Schluß dieses Abschnittes bildenden Besprechung einzelner Ablässe, besonders des Kreuzzugsablasses, zeigt. Es ist auch dieses wieder ein Beleg dafür, daß die „Goldene Summe“ in erster Linie praktischen Zwecken dienen sollte. Hervorzuheben sind — und zwar gerade bei dieser Tendenz des Buches, das persönliche Bußwerk zu betonen — die Ausführungen Wilhelms über die Suffragien der Kirche. Was Wilhelm hierüber sagt, „sollte einige Jahre später von anderen Theologen in der Theorie vom Kirchenschatze gründlicher und allseitiger ausgeführt werden“.[1]

4. Zusammenfassung.

Die Lehre von der Buße war für unseren Scholastiker besonders schwierig. Die Ansichten über die sakramentale Stellung und vor allem über die Wirksamkeit derselben waren in jener Zeit durchaus noch nicht geklärt.

Wilhelm betont, das ist zunächst festzuhalten, daß die Buße ein wahres Sakrament des Neuen Bundes ist. Die Anwendung der aristotelischen Ausdrücke Materie und Form auf die Buße scheint Wilhelm noch nicht gelungen zu sein, wenn er sich auch im allgemeinen um die Einführung dieser termini und die Klarstellung der physischen Wesenheit des Sakramentes große Verdienste erworben hat.[2] Die Frage nach der Wirksamkeit des Bußsakramentes hat Wilhelm zwar noch nicht ganz befriedigend beantwortet, aber durch seine Unterscheidung zwischen der punitio pro peccatis und der sufficiens punitio secundum omne forum die Grundlage geboten für die später vom hl. Thomas gefundene Lösung. Da der Lombarde bei der Besprechung der Vorwirkung der Buße, des sogenannten res et sacramentum, noch unentschieden ist und nur einige Lehrmeinungen anführt, ohne sich selbst für eine auszusprechen, so ist es wohl als ein Verdienst unseres Theologen anzusehen, in diesem Punkte fördernd auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre eingewirkt zu haben.

[1] N. Paulus a. a. O. S. 456.

[2] Siehe oben S. 20.

Die Tugend der Buße wird in der „Goldenen Summe“ schon recht ausführlich behandelt. Wilhelm betrachtet dieselbe nicht als eine spezielle Tugend, da sie nicht in einer einzelnen, sondern in jeder Seelenkraft begründet sei, und bei ihr auch nicht die Akte einer besonderen Tugend zu finden seien. Der hl. Thomas bringt hiergegen den Nachweis, daß die Buße eine zur Gerechtigkeit gehörende besondere Tugend des Willens ist.[1]

Bezüglich der Wirkungen der Buße ist zunächst wieder zu bemerken, daß Wilhelm die Buße als ein wahres Sakrament des Neuen Bundes zur Vergebung der Sünden, als die secunda tabula post neufragium, hinstellt. Da unser Theologe aber unter contritio die nach Vergebung der Sünde mit der Gnade verbundene Reue versteht, so tritt die Sündenvergebung als Wirkung des Bußsakramentes bei der Besprechung der einzelnen Teile der Buße zurück. Es werden sowohl bei der Reue als auch bei der Beichte und Genugtuung mehr die Wirkungen bezüglich der Folgen der Sünde hervorgehoben, der sequelae oder vestigia peccati, die der hl. Thomas[2] die reliquiae peccatorum nennt. Wie bereits hervorgehoben, hat erst der Aquinate die endgültige Lösung dieser Frage gefunden.

Wilhelm von Auxerre tritt übrigens entschieden dafür ein, daß die einmal vergebenen Sünden für immer nachgelassen sind und nicht wieder aufleben. Der hl. Thomas schließt sich dieser Meinung an, obschon viele Theologen lehrten, daß die reviviscentia wenn nicht bei allen, so doch bei bestimmten Sünden, wenigstens aliquo modo eintrete.[3] Der Lombarde[4] läßt die Frage unentschieden.

Die Schlüsselgewalt des Priesters bezieht Wilhelm wie Petrus Lombardus nicht auf die Nachlassung der Sündenschuld. Nach den Sentenzenbüchern[5] übt der Priester die potestas clavium in doppelter Weise aus: 1. ostendendo pecca-

[1] Summa theol. III, 85, 1 ss.
[2] Summa theol. III, 86, 5.
[3] Summa theol. III, 88, 1—4.
[4] Lib. IV sent. dist. 22.
[5] IV, 18.

torem absolutum vel ligatum, 2. imponendo satisfactionem poenitentiae confitentibus. Wilhelm fügt noch hinzu: tertio modo ligat et solvit, cum excommunicat et solvit. Erst der hl. Thomas[1] bezieht die Schlüsselgewalt auf die Sündenschuld und weist ihr die ihr zukommende Stellung im Sakramente der Buße zu.

Die von Wilhelm noch gelehrte deprekative Form der priesterlichen Lossprechung ist zur Zeit des hl. Thomas indikativ geworden und wird in dieser Weise bald von der Kirche vorgeschrieben.

Die bei der Behandlung der einzelnen Teile des Bußsakramentes, der contritio, confessio und satisfactio von Wilhelm berührten Fragen finden wir im allgemeinen sowohl beim Lombarden als auch beim Aquinaten wieder, wenn auch bei letzterem in erweiterter und vertiefter Form.[2] An den Ausführungen der Sentenzenbücher[3] hält unser Autor eben meistens fest, verarbeitet sie aber in selbständiger Weise.

Hervorzuheben ist noch die praktische Tendenz der Ausführungen Wilhelms über das Bußsakrament und den Ablaß, das Eingehen auf einzelne Fragen aus der Beichtpraxis, z. B. die Restitution, das wiederholte Betonen der Wichtigkeit einer gründlichen Vorbildung und einer sicheren Unterscheidungsgabe für den Beichtvater und Seelenführer.

§ 15. Das Sakrament der Letzten Ölung.

Wie die Firmung ein complementum der Taufe,[4] so ist die Letzte Ölung eine Ergänzung des Bußsakramentes, daher auch ihre Besprechung an dieser Stelle begründet.[5] Wilhelm behandelt in verhältnismäßig kurzen Ausführungen das Wesen und die Wirkungen der Letzten Ölung und erörtert dann in einem eigenen Kapitel die damals vielbesprochene Frage der Wiederholbarkeit dieses Sakramentes.

---

[1] Summa theol. III, suppl. 18, 1.

[2] Summa theol. III, suppl. 1—15; Super IV lib. sent. dist. 16 ss.

[3] IV, 16 ss. [4] Vgl. oben S. 106.

[5] Summa aurea f. 283a: Dicto de poenitentia, propter quam fit remissio peccatorum, dicendum est de sacramento extremae unctionis, per quam fit completio remissionis peccatorum.

1. Das Wesen der Letzten Ölung.

Zunächst steht es unserem Autor von vornherein fest, daß die Letzte Ölung ein wahres Sakrament des Neuen Bundes ist. Wie die Taufe das sacramentum intrantium (in hanc vitam), die Firmung das sacramentum pugnantium (in hac vita), ist, so ist die Letzte Ölung als das sacramentum exeuntium (ex hac vita) eingesetzt.[1] Daß Wilhelm von Auxerre mit Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus die Einsetzung der Letzten Ölung den Aposteln zuschreibe, widerspricht seiner ganzen Auffassung vom Wesen des Sakramentes;[2] jedenfalls kann man dieses nicht ohne weiteres aus der Bemerkung herleiten, die Apostel hätten angeordnet, daß nur Priester dieses Sakrament spenden könnten.[3]

Das innere Wesen der Letzten Ölung ist zunächst nicht, wie man wohl annehmen könnte, ein Charakter, ähnlich wie bei der Taufe. Die für diese Ansicht angeführten Gründe werden als nicht stichhaltig abgelehnt.[4] Durch das Sakrament der Letzten Ölung wird der Seele ein Charakter nicht eingeprägt, was schon aus der Tatsache zu ersehen ist, daß dieses Sakrament im Gegensatze zu den charakterisierenden öfters empfangen werden kann.[5] Der innere Grund dafür, daß die Letzte Ölung keinen Charakter einprägt, liegt darin, daß sie zunächst eingesetzt ist zur Ergänzung des Bußsakramentes, welches auch die charakterisierende Wirkung nicht hat.[6] Da ferner die beiden Arten des Charakters, der

[1] Ibidem f. 283b. Cf. S. Bonaventura, Brevil. VI, 11. „Der offizielle Gebrauch der Bezeichnung extrema unctio datiert aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts." Schanz, Sakramentenlehre S. 639. Cf. Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus, Ratisbonae 1907, p. 3.

[2] Vgl. oben S. 13ff. Hugo von St. Viktor, De sacr. II, 15, 2; Summa sent. tr. 6, 15; Petrus Lomb., sent. lib. IV d. 23. c. 2.

[3] Summa aurea f. 283c. [4] Ibidem f. 283b.

[5] Ibidem f. 283b: Sed contra. Character est inseparabilis, ita hoc sacramentum non debet iterari. Et hoc falsum. Ergo relinquitur, quod essentia huius sacramenti non sit character. Est ergo aliquid aliud.

[6] Ibidem f. 283c: Dicimus, quod in hoc sacramento nullus imprimitur character duabus de causis. Prima est, quia hoc sacramentum institutum est ad completionem poenitentiae. Unde sicut in sacramento poenitentiae non imprimitur character, ita nec in hoc.

character discretionis und der character excellentiae in den beiden Sakramenten der Taufe (die Firmung gilt als Ergänzung der Taufe und bildet mit ihr nur einen Charakter) und der Weihe schon vorhanden sind, so ist auch kein Grund ersichtlich, weshalb die Letzte Ölung diese Wirkung haben sollte.[1] Diese verhältnismäßig ausführliche Behandlung der Frage, ob die Letzte Ölung einen Charakter einpräge, bildet die Grundlage für die Beantwortung der in jener Zeit vielerörterten Frage nach der Wiederholbarkeit dieses Sakramentes.

Das äußere Sakrament besteht in der Salbung mit Öl, und zwar gehört jede Salbung zum Wesen des Sakramentes. Daß hierdurch die Einheit des Sakramentes nicht gestört wird, hat darin seinen Grund, daß alle Salbungen nur Eines bezeichnen, alle dasselbe andeuten, wie auch bei der Taufe und der Eucharistie die Einheit trotz der mehrfachen Teile des äußeren Sakramentes gewahrt bleibt.[2] Das vom Bischof geweihte Öl bildet die Materie des Sakramentes, das vom Priester zu verrichtende Gebet die sakramentale Form, nämlich dasjenige, wodurch die Salbung erst sakramentale Be-

[1] Ibidem: Secunda est, quia non est nisi duplex character, scil. character discretionis et excellentiae. Character discretionis datur in baptismo, quo discernuntur fideles ab infidelibus. Character excellentiae datur in ordine ministris ecclesiae, quo excellunt alios. In hoc sacramento non datur character discretionis, quem cum fideles omnes habeant, non oportet suscipere in hoc sacramento. Nec est hic character excellentiae, quia non est hic excellentia aliqua.

[2] Ibidem: Dicimus ergo, quod quaelibet illarum unctionum particularium est sacramentum extremae unctionis, nec est inconveniens multa esse secundum essentiam in sacramento, dummodo unum sit in significando. Sicut in baptismo multa sunt, scil. aqua et ablutio, passio et character, et omnia illa unum sunt sacramentum, quia unum significant. Similiter in sacramento eucharistiae multa sunt, scil. forma panis et forma vini, tamen sunt unum sacramentum ab unitate significati. Significant enim corpus Christi mysticum, scil. unitatem ecclesiae. Similiter illae unctiones passiones, quae fiunt in extrema unctione, sunt unum sacramentum, quia significant unum, scil. remissionem peccati. Ähnlich Bonaventura, Brevil. 6, 11; Sent. IV. d. 23. a. 1 q. 4 ad 3. Die Frage, ob das Sakrament in dem konsekrierten Öl oder in der Salbung liege, war schon durch Hugo von St. Viktor und den Lombarden im letzteren Sinne beantwortet. Vgl. Schanz, Sakramentenlehre S. 650.

deutung und Wirksamkeit erhält.[1] Der Wortlaut der sakramentalen Form ist nach unserem Scholastiker folgender: Per istam suavissimam unctionem et suam piissimam misericordiam dimittat tibi Deus quidquid per visum etc.[2] Spender der Letzten Ölung ist nur der Priester, der das Weihesakrament gültig empfangen hat. Dieses ist von den Aposteln so angeordnet worden.[3] Empfänger des sacramentum exeuntium sind nur die erwachsenen Christen, da die Kinder noch keine Sünden begangen haben und die Erbsünde in der Taufe getilgt wurde. Es ist aber erforderlich, daß der Empfänger krank sei, denn die Gesundung des Leibes ist die erste und eigentliche Wirkung der Letzten Ölung, und diese kann eben nur in einem Kranken hervorgebracht werden.[4] Wie oft kann die Letzte Ölung empfangen werden? Wilhelm beantwortet diese Streitfrage mit dem Hinweise darauf, daß die Letzte Ölung der Seele keinen Charakter einpräge, daher ihrer Wiederholbarkeit nichts im Wege stehe. Er verweist dann auf einen Ausspruch des hl. Ambrosius, wonach die Letzte Ölung wiederholt werden kann, ja muß, sobald eine Verschlimmerung der Krankheit eintritt,

[1] Summa aurea f. 283 d: Ad hoc dicimus, quod sicut de essentia baptismi dicuntur esse tria, scilicet materia et forma verborum et intentio baptizandi, similiter de essentia sacramenti eucharistiae dicuntur esse tria, scilicet ordo sacerdotalis et forma verborum et materia, scilicet panis et vinum, eodem modo in essentia huius sacramenti dicuntur esse tria, scilicet ordo sacerdotalis et oratio fidei et materia, scilicet oleum consecratum ab episcopo. Non est autem ipsa oratio ipsa unctio vel pars eius, sed hoc modo dicitur esse de essentia, quia per ipsam habet unctio quod sit sacramentum i. e. quod similitudinem eius gerat, quod figurat et causa existat.

[2] Ibidem.

[3] Ibidem f. 283 c: Sed contra: institutum est ab apostolis, quod soli sacerdotes dent hoc sacramentum, ergo nullus alius potest dare hoc. Cf. Tridentinum, Sess. 14, cap. 3 u. can. 4. De extrema unctione (Denz. n. 910 u. 929).

[4] Summa aurea f. 283 d: Est autem oratio talis: Per istam suavissimam unctionem et suam piissimam misericordiam dimittat tibi Deus quidquid peccasti per visum, et sic de aliis. Non datur autem hoc sacramentum nisi adultis, quia parvuli non indigent remissione peccatorum, quia in baptismo dimissum est originale et nullum postea actuale addiderunt. Non datur autem adultis sanis, quia principalis et proprius effectus huius sacramenti sanatio est corporalis, qui non habet locum nisi in infirmo, sed dignissimus effectus est dimissio peccatorum.

ebenso wie auch die Medizin in derselben Krankheit wiederholt genommen wird.[1]

2. Die Wirkungen der Letzten Ölung.

Was die Wirkungen angeht, so ergibt sich aus den Worten des hl. Apostels Jakobus (5, 15), daß sie zweifacher Art sind: die alleviatio corporis und die remissio peccatorum.[2] Die körperliche Heilung ist zwar, wie bereits erwähnt, nach der Ansicht Wilhelms der principalis et proprius effectus huius sacramenti, es wird aber sogleich hinzugefügt: sed dignissimus effectus est remissio peccatorum.[3] Die Schwierigkeit, daß die erste Wirkung, die sanatio corporalis, bei vielen Empfängern nicht eintrete, lösen manche[4] dadurch, daß sie

[1] Ibidem: Sed contra: dicit Ambrosius, quod quandocumque invalescit morbus, iteranda est medicina. Sed saepe invalescit morbus, quia saepe infirmatur. Ergo saepe iteranda est extrema unctio. Quod concedimus, non est simile de baptismo et confirmatione et ordine, quia in illis est character, in extrema unctione non est character, ut dictum est supra. Ad auctoritatem Augustini (Contra ep. Parm. l. II. c. 13. n. 28 [Migne 43, 71]) dicimus, quod non fit iniuria sacramento, si iteratur, ubi non est character, sicut iteratur sacramentum eucharistiae et iteratur poenitentia. Sed si iteraretur, ubi est character, iniuria fieret ei, aut si iteraretur, quia datum est a malo ministro. Auctoritas ergo illa intelligenda est de illis sacramentis, quae semper permanent. Illa enim numquam sunt iteranda. Maxime vero dixit illam Augustinus propter baptisma. Haeretici enim baptizatos a catholicis rebaptizabant, quorum neutrum faciendum est, quia solus Deus infundit gratiam, quae datur in baptismo. Nec ministri operantur, nec ministri cooperantur ad effusionem gratiae, unde non sunt ibi nisi canales. Unde sicut canales non dant pluviam, ita nec ministri dant gratiam. Iniuriam ergo facit baptismo, qui iterat ipsum. Videtur enim sentire baptismum meliorem a meliori ministro dari et ita ponit homines cooperari ad meliorem baptismum et ita, non solum Deum esse, qui baptizat seu qui gratiam baptismalem infundit. Diminuit ergo dignitatem baptismi et ita iniuriam facit baptismo.

[2] Summa aurea f. 283b: Quaeritur postea de effectu sacramenti huius, de quo dicit beatus Iacobus: Infirmatur aliquis in nobis, inducat presbyteros et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus et si in peccatis sit dimittentur ei. Ergo secundum hoc sacramentum duplicem habet effectum, scil. alleviationem corporis et remissionem peccati; et hoc patet in ipso oleo, est enim mitigativum et sanativum.

[3] Ibidem f. 283d. Vgl. Baumeister, A., Der sakramentale effectus principalis und der finis sacramenti bei der Letzten Ölung (Tübinger Theol. Quartalschr. Jahrg. 92 [1910], S. 106—132).

[4] Z. B. Hugo von St. Viktor, Summa 6, 15.

die leibliche Gesundung wohl als eine (accidentelle) Wirkung der Letzten Ölung, nicht aber als die res sacramenti bezeichnen. Da die körperliche Heilung als nicht zur res sacramenti gehörig nicht durch das Sakrament bezeichnet werde, so werde sie auch nicht durch dasselbe bewirkt.[1] Wilhelm scheint zwar mit dieser Lösung einverstanden zu sein, bringt aber doch noch eine andere in Vorschlag. Man könne auch sagen, so meint er, daß die alleviatio corporis ebenso wie die Sündennachlassung zwar die res sacramenti bilde, daß aber Gott aus einem besonderen Grunde, nämlich weil es so für den Empfänger besser und nützlicher sei, diese Wirkung in einzelnen Fällen nicht eintreten lasse. Das Sakrament behält also auch hier die Tendenz, das zu bewirken, was es bezeichnet, und würde auch tatsächlich die volle Wirkung hervorbringen, wenn nicht ein äußerer, nicht in ihm selbst gelegener Obex, der größere Nutzen des Empfängers, dieser vollen Wirkung entgegenstände.[2]

3. Zusammenfassung.

Mit diesen Ausführungen unseres Autors über die Letzte Ölung können wir uns im allgemeinen voll und ganz einverstanden erklären. Er vertritt damit die Anschauungen seiner Zeit über dieses Sakrament[3] und fördert dieselben in

---

[1] Summa aurea f. 283c: Ad illud, quod obiectum est de effectu huius sacramenti dicunt quidam, quod alleviatio corporis infirmi est effectus huius sacramenti, sed non res. Unde non semper efficit hunc effectum, quia non figurat illum.

[2] Ibidem: Vel potest dici, quod utrumque est res, non tamen semper utrumque consequitur digne suscipiens, sed remissionem peccati semper consequitur, quia semper utilis est; sed salutem corporalem non semper consequitur, quia non semper utilis est. Sicut Deus semper digne petenti dat bona spiritualia, quia semper utilia sunt, sed non semper dat bona temporalia, quia non semper utilia sunt.

Auf die Schwierigkeit, die der Catechismus Romanus durch die Hereinbeziehung der subjektiven Akte des Empfängers und des Spenders in die Frage nach der Wirksamkeit der Letzten Ölung bringt, ist oben (S. 43 Anm. 2) bereits hingewiesen. Eine Lösung versucht Kern a. a. O. S. 205–215.

[3] Der Lombarde behandelt in einem kurzen Abschnitte über die Letzte Ölung das äußere Zeichen, die Einsetzung und die Wirkungen, sowie die Wiederholbarkeit (lib. IV sent. dist. 23).

mehreren Punkten. Wenn Wilhelm sagt, daß jede Salbung zum Wesen des Sakramentes gehöre, so ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, daß nun jede Spendung der Letzten Ölung ungültig sei, bei der eine von den Salbungen ausgelassen werde. Wilhelm will nur sagen, daß das Wesen des Sakramentes nicht in einer einzelnen bestimmten Salbung liege, so daß dann die übrigen nur bloße Zeremonien wären.

Die Ausführungen Wilhelms über das Wesen der Letzten Ölung, die Betonung, daß dieses Sakrament keinen Charakter einprägt, sind gegenüber dem vierten Sentenzenbuche ein großer Fortschritt und bilden zugleich die Grundlage für die originelle, durchaus zutreffende und auf das Wesentliche gehende Beantwortung der Frage, ob die Letzte Ölung wiederholt empfangen werden könne. Petrus Lombardus tritt allerdings auch für die Wiederholbarkeit der Letzten Ölung ein, beruft sich aber bei dem oft genannten Ausspruche des hl. Augustinus, daß dem Sakramente durch die Wiederholung eine Schmach, ein Unrecht zugefügt werde, einfach auf die kirchliche Praxis, die Eucharistie, Buße und Ehe mehrmals zu spenden und fragt dann: quare ergo unctio similiter non potest iterari? Wilhelm weist darauf hin, daß in der Letzten Ölung der Seele kein unauslöschlicher Charakter eingeprägt werde, daher das Wort Augustins auf dieses Sakrament keine Anwendung finde, sondern nur von den charakterisierenden Sakramenten, der Taufe, Firmung und Priesterweihe, gelte. Ob unser Scholastiker der Ansicht ist, die neuerdings besonders von Kern[1] vertreten wurde, man könne die Letzte Ölung auch während derselben Todesgefahr mehrmals empfangen, ist aus den Darlegungen Wilhelms nicht zu ersehen. Das Tridentinum[2] scheint übrigens diese Auffassung nicht zu begünstigen.

Der hl. Thomas hat die Ausführungen über die Letzte Ölung, die wir bei Wilhelm gefunden haben, noch bedeutend erweitert und vertieft.[3]

[1] A. a. O. S. 338 ff.

[2] Sess. XIV de extr. unct. cap. 3 (Denz. n. 910): Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint.

[3] Vgl. Summa theol. III suppl. 29—33.

§ 16. Das Sakrament der Priesterweihe.

Im Gegensatze zu den bereits besprochenen Sakramenten, welche die Gnade schlechthin erteilen, wird im Sakramente der Priesterweihe eine besondere, auszeichnende Gnade, eine gratia praerogativa, gespendet.[1] Unser Autor behandelt das Wesen des Weihesakramentes und die Zahl der ordines, den Unterschied zwischen dem ordo sacerdotalis im Alten und im Neuen Testamente, die häretischen Weihen, die Zeit der Weihe und das für die einzelnen Weihen vorgeschriebene Alter.

1. Das Wesen des Weihesakramentes.

Wilhelm geht aus von der Definition des Lombarden,[2] die in der Schule allgemeine Annahme gefunden hatte: Ordo est sacrum signaculum, quo spiritualis potestas confertur alicui et officium.[3] Das eigentliche und innerste Wesen des Sakramentes liegt hier wie bei der Taufe im Charakter. Der Weihecharakter ist aber nicht wie der Taufcharakter ein character discretionis, sondern ein character excellentiae. Er wird als eigener selbständiger Charakter zu dem Taufcharakter hinzuerteilt, bildet also nicht, wie der Firmcharakter, ein complementum des Taufcharakters. Übrigens gilt alles, was vom Taufcharakter gesagt ist, auch vom Weihecharakter.[4]

Der Charakter ist also auch hier wieder die Mittelwirkung, das res et sacramentum; er bezeichnet und bewirkt die gratia praerogativa, die in diesem Sakramente erteilt wird,

[1] Summa aurea f. 284 a: Dicto de sacramentis, in quibus confertur gratia, dicendum est de sacramento, in quo confertur gratia praerogativa, scil. de ordine.

[2] Lib. IV sent. d. 24 p. 10.

[3] Summa aurea f. 284 a. Cf. S. Thom., Sent. lib. IV, d. 24 a. 1 q. 2.

[4] Summa aurea f. 284 a: Circa primum notandum est, quod ordo est sacrum signaculum, quo spiritualis potestas confertur alicui et officium. Et intelligendum est, quod character ordinis datur super characterem baptismi, et sic<ut> in baptismo est character et ablutio exterior, quae significat interiorem, similiter in ordine datur character et est aliquid exterius, quod est signum illius, quod datur interius, sicut traditio clavium vel liber vel aliqua unctio exterior. Sicut character in baptismo signum est discretionis, similiter character in ordine signum est excellentiae. Notandum autem, quod quidquid quaesitum est de charactere in tractatu de baptismo, posset et hic quaeri habito, quid sit ordo.

während er selbst wieder von einem äußeren Zeichen angedeutet und bewirkt wird. Wie bei der Taufe zwei Stücke, der Charakter und die äußere Abwaschung, die innere Reinigung anzeigen, so wird auch bei dem Weihesakramente der Seele ein Charakter eingeprägt, und etwas Äußeres, wie die Darreichung von Schlüsseln oder eine Salbung, ist das Zeichen dessen, was innerlich gewirkt wird, nämlich der Sakramentsgnade.

Daß das Priestertum des Alten Bundes wesentlich verschieden war von dem des Neuen Testamentes, ergibt sich daraus, daß die Opfer wesentlich verschieden sind. Denn im Opfer des Neuen Bundes ist das wahre Osterlamm per existentiam, dagegen in den Opfern des Alten Bundes nur quantum ad significationem.[1] Da das Opfer aber in wesentlicher Beziehung zum Priestertum steht,[2] so folgt daraus, daß auch das Priestertum im Neuen Bunde von dem des Alten Bundes verschieden sein muß.[3] An anderer Stelle weist Wilhelm darauf hin, daß in der Priesterweihe die Schlüsselgewalt übertragen wird, daß aber die neutestamentliche von der des Alten Bundes verschieden sei.[4]

2. Die Zahl der ordines.

Nach der seit dem Lombarden[5] üblich gewordenen Weise zählt Wilhelm zuerst die sieben ordines auf, stimmt dann aber selbst jenen bei, welche außer diesen sieben noch den Episkopat und den Archiepiskopat zum Sakramente rechnen.[6]

---

[1] Ibidem f. 284 d.

[2] Ibidem f. 281 a: adhaeret substantialiter sacerdotio consecrare.

[3] Ibidem f. 284 d: Quod autem per omnia differant sacerdotes novae legis et veteris patet, quia sacerdotes veteris legis opera crudelitatis exercent, unde et interficiunt, sed sacerdotes novae legis non interficiunt.

[4] Ibidem f. 280 b. [5] Lib. IV sent. dist. 24 p. 1.

[6] Summa aurea f. 284 c: Quod autem episcopatus et archiepiscopatus sunt duo ordines praeter alios septem, ut sint novem ordines in humana hierarchia sicut in caelesti, probatur per auctoritatem apostoli, qui dicit ad Hebraeos (7, 7) sine ulla contradictione, quod minor a maiore benedicitur, quamdiu benedicit. Ergo maior est, qui benedicit quam qui benedicitur. Sed archiepiscopus de officio suo benedicit et consecrat episcopum. Ergo maiorem dignitatem habet quam episcopus et ita maiorem ordinem. Item Moyses et Aaron in sacerdotibus eius, ergo Moyses et Aaron fuerunt sacer-

Die Tonsur,[1] der Dekanat, Archidekanat, Primat und Patriarchat, das Amt eines Thesaurarius und Cancellarius seien aber nicht zum Sakrament zu zählen, da sie kein sacrum signaculum seien.[2] Nach dem Beispiele des Lombarden bezeichnet Wilhelm bei jedem Weihegrade das officium des betreffenden Ordo und die Ausübung desselben durch Christus. Das Amt der Ostiarier gab es schon im Alten Bunde. Sie hatten den Tempel zu bewachen. Dieselbe Aufgabe obliegt ihnen auch im Neuen Testamente, sie müssen darauf achten, daß niemand in das Gotteshaus eintritt, der hierzu kein Recht hat. Zur Versinnbildung dieser Pflicht werden dem Ostiarier bei der Weihe Schlüssel überreicht. Christus hat die Tätigkeit des Ostiariers ausgeübt und dadurch dieses Amt geheiligt, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb. Der Lektor muß die Lesungen aus dem Alten Testamente, besonders aus den Büchern der Propheten vornehmen und erhält daher bei der Weihe ein Buch. Der Heiland schlug in der Versammlung der Ältesten (Luk. 4, 17) das Buch des Propheten Isaias auf und las darin (16, 1) die Worte: Der Geist des Herrn ist über mir. Der Exorzist hat die Aufgabe, durch Handauflegung die Besessenen von den Dämonen zu befreien. Um dieses anzudeuten, empfängt er vom Bischof das Buch der Exorzismen. Der Herr hat während seines irdischen Wandels sehr viele Teufel ausgetrieben. Das Amt des Akolythen besteht darin, Kerzen zu tragen, wenn an festlichen Tagen das Evangelium gesungen wird. Zur Versinnbildung dieses Amtes hat Christus von

dotes. Aut ergo aequales aut alter maior. Probatur quod Moyses maior quia dixit dominus Moysi in quarto Exodi (v. 16): Tu eris Aaron in his, quae ad deum pertinent. Ergo maius fuit sacerdotium Moysi quam Aaron. Ergo maiorem ordinem habuit. Hoc autem est, quia consecravit Aaron. Ergo cum archiepiscopus de officio suo consecraret episcopum maioris ordinis est quam episcopus.

[1] Ibidem f. 284 b.

[2] Ibidem f. 284 c: Primatus vero et patriarchatus etc. non sunt ordines nec differunt nisi contractione et ambitu scil. secundum maiorem et minorem potestatem . . . Decanatus vero et archidiaconatus non sunt ordines, . . . quia ibi non est sacrum signaculum; sed quia ampliata est res ecclesiae, institutus est thesaurarius ad conservandum res ecclesiae sine aliquo sacro signaculo.

sich selbst gesagt: Ich bin das Licht der Welt (Joh. 8, 12). Der fünfte Ordo ist der des Subdiakons, welcher das Amt hat, dem Diakon den Kelch mit der Patene zu bereiten. Der Heiland hat dieses Amt ausgeübt und geheiligt, als er seinen Jüngern die Füße wusch.[1] Der Diakon hat dem Priester zu dienen bei der Messe und bei der Predigt. Diese Funktionen des Diakons hat Christus ausgeübt, als er während seines irdischen Lebens dem Volke predigte und beim letzten Abendmahle seinen Jüngern das Sakrament der Eucharistie reichte. Die Priesterweihe endlich, das Ziel und die Vollendung der übrigen Weihen, verleiht die Gewalt, den Leib Christi zu konsekrieren. Das Priesteramt hat Jesus Christus beim letzten Abendmahle und in der Aufopferung seines Lebens am Kreuze ausgeübt.[2]

Die im Mittelalter übliche Unterscheidung zwischen ordines sacri und ordines non sacri findet sich auch bei Wilhelm. Diese Unterscheidung beruht auf der Beziehung der einzelnen Ordines zum Meßopfer, die unser Autor besonders hervorhebt.[3] Bemerkenswert ist, daß Wilhelm den Subdiakonat zu den ordines sacri zählt, eine Auffassung, die in dieser Zeit zuerst aufkam.[4]

Gegenüber der Ansicht, daß der Ordo aus nur sieben Stufen bestehe, welche alle auf den Presbyterat als ihren Gipfelpunkt hinzielen und in ihm zusammenlaufen,[5] glaubt Wilhelm der Meinung anderer folgen zu müssen, welche auch noch die Weihe des Bischofs und des Erzbischofs als sakramentale Ordines betrachten. Wenn nämlich auch das Priesteramt das höchste sei in bezug auf die Würde der konsekrierten Sache, des Leibes Christi, so stehe doch der Episkopat höher, denn er übertrage erst diese Gewalt, Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu verwandeln. Der Bischof aber werde wiederum vom Erzbischof geweiht. Wenn

[1] Ibidem f. 284 a. [2] Ibidem f. 284 b.

[3] Ibidem f. 281 a u. 293 b.

[4] Schanz, Sakramentenlehre S. 675; Summa aurea f. 293 b: Sunt tres sacri ordines, scil. subdiaconatus, qui non solebat esse sacer ordo, et diaconatus et presbyteratus. Quilibet istorum trium ordinum impedit matrimonium.

[5] Summa aurea f. 284 c.

man dagegen einwende, daß doch auch ein gewöhnlicher Bischof einen anderen gültig weihen könne und auch tatsächlich weihe, und daß der Bischof von Ostia sogar den Papst konsekriere, so sei darauf zu erwidern, daß dieses ex dispensitiva necessitate, nicht aber ex dignitate officii geschehe. Wilhelm scheint übrigens selbst die Unzuverlässigkeit dieser Begründung seiner natürlich nicht zu haltenden Ansicht empfunden zu haben, denn er fügt hinzu: sine praeiudicio melioris sententiae.[1]

3. Der Spender der Priesterweihe.

Der Spender der Priesterweihe ist der Bischof.[2] Da in jener Zeit manche Häretiker lehrten, auch Laien könnten gültig ordinieren, so bestimmte das vierte Laterankonzil, das Sakrament des Altares könne nur von einem Priester vollzogen werden, der richtig, d. h. nach den Schlüsseln der Kirche, welche Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern übertrug, ordiniert worden sei.[3] „Die Frage, ob abgefallene, häretische und schismatische Bischöfe gültig weihen können, ist durch Augustinus und Anastasius dogmatisch entschieden worden, unterlag aber wegen der schwierigen Bestimmungen über den richtigen Vollzug und die gehörige Succession noch manchen Schwankungen."[4] Wilhelm verweist auf die beim Lombarden gemachte Unterscheidung zwischen haeretici ab ecclesia praecisi et non praecisi und auf die Lösung mancher Theologen, daß erstere keine gültige Weihe spenden könnten,

[1] L. c.: Ad hoc dicimus sine praeiudicio melioris sententiae, quod aliud est, quod ex dispensativa necessitate fit, aliud quod ex dignitate officii. Archiepiscopus enim consecrat episcopum ex dignitate officii sui et secundum hoc maioris dignitatis est et sic intelligitur auctoritas apostoli (Hebr. 7, 7), quod maior est sine ulla contradictione qui ex officii dignitate benedicit aliquem, quam ille qui benedicitur. Quando vero episcopus consecrat archiepiscopum, dispensatio necessitatis est. Sicut cum ad sacerdotem proprie pertineat baptizare, in articulo necessitatis tamen licite alius potest baptizare quam sacerdos. Similiter cum dominus papa non habeat superiorem vel parem, de necessitate inferior consecrat cum. Unde si non essent in mundo nisi tantum tres simplices sacerdotes oporteret, quod aliquis illorum consecraret alium in episcopum et alium in archiepiscopum.

[2] Ibidem f. 284 c. [3] Denz. n. 430; vgl. n. 424 und 426.

[4] Schanz, Sakramentenlehre S. 694.

letztere wohl.[1] Während aber Petrus Lombardus noch unentschieden ist, spricht sich Wilhelm deutlich für die Gültigkeit der häretischen Ordination aus, einerlei, ob der Spender ein haereticus praecisus oder non praecisus sei, wenn er nur die forma ecclesiae beobachte.[2] Der hl. Thomas kommt zu dem Resultate, daß die häretischen Bischöfe zwar die Weihen gültig erteilen können, die von ihnen Ordinierten aber ihren Ordo nicht ausüben dürfen und auch keine Gnade empfangen.[3]

4. Der Empfänger der Priesterweihe.

Mit Berufung auf die Sentenzen spricht Wilhelm zum Schlusse noch ebenso kurz, wie es dort geschieht, über den Empfänger der Priesterweihe, und zwar ausschließlich über das für die einzelnen Weihen vorgeschriebene Alter. Zum Subdiakon soll niemand vor dem 14. Lebensjahre geweiht werden, weil der Empfänger wegen des mit dieser Weihe verbundenen Votum continentiae zu den Unterscheidungsjahren gelangt sein muß. Der Diakon soll 25, der Priester mindestens 30 Jahre alt sein, letzteres, weil auch Christus in diesem Alter seine priesterliche Lehr- und Predigttätigkeit begann. Da diese Bestimmungen über das Alter der Weihekandidaten auf kirchlicher Vorschrift beruhen, so könne hiervon dispensiert werden, was auch sehr oft geschehe.[4] Diese Ausführungen über das Weihealter gehören eigentlich dem Kirchenrechte an, seien aber doch hier wiedergegeben.

---

[1] Summa aurea f. 285a: Ad hoc solvunt quidam sicut habetur in sententiis (lib. IV dist. 25), quod distinguendum est inter haereticos. Sunt enim quidam haeretici praecisi ab ecclesia, quidam non praecisi. De praecisis dicunt, quod dant verum baptismum, quia baptismus est sacramentum necessitatis, sed non confirmant neque conficiunt, neque ordinant vere, etsi formam ecclesiae observant. De non praecisis autem dicunt, quod haec omnia faciunt, si formam ecclesiae observant. Et per hanc distinctionem omnes praedictas obiectiones solvunt.

[2] L. c.: Dicimus ergo, quod si haeretici servent formam ecclesiae, sive sint praecisi, sive non, vera sacramenta dant, . . . si vero non servant formam ecclesiae, non dant vera sacramenta.

[3] Summa theol. III, 64, 5, 9; Suppl. 38, 2.

[4] Summa aurea f. 285b: De aetatibus autem dicitur ordinatorum, ut habetur in sententiis (lib. IV dist. 25. p. 9), quod in subdiaconum non est

5. Zusammenfassung.

Die Erörterungen unseres Autors über das Weihesakrament sind im wesentlichen dieselben, die wir auch im vierten Sentenzenbuche finden.[1] Neu hinzugekommen sind bei Wilhelm die Erörterungen über den sakramentalen Charakter, über die wesentliche Verschiedenheit der neutestamentliche ordo von dem Priestertum des Alten Bundes und über die Zugehörigkeit des Episkopates und Archiepiskopates zum Weihesakramente. Einen wichtigen Fortschritt bemerken wir darin, daß Wilhelm den Subdiakonat zu den ordines sacri zählt. Der hl. Thomas hat dann die Ausführungen unseres Autors noch bedeutend erweitert, sie ergänzt und vertieft. Hervorzuheben ist, daß der Aquinate sowohl den Charakter als auch die Beziehungen des ordo zur Eucharistie ebenso wie Wilhelm stark betont. Die Beziehung des Priestertums zum Sakramente des Leibes und Blutes Christi ist auch wohl der Grund für den Geist der Hochschätzung und Achtung vor der erhabenen Würde des neutestamentlichen Sacerdotiums, welcher die Goldene Summe durchzieht. Sowohl bei der Behandlung der Eucharistie als auch bei der Lehre vom Bußsakramente haben wir Gelegenheit gehabt, dieses zu bemerken. Wir begegnen dieser gläubigen, ehrfurchtsvollen Gesinnung schon bei Petrus Lombardus, der am Schlusse seiner Ausführungen über das Weihesakrament schreibt: His breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate ita praecellant vitae sanctitate, ut plebs eis commissa eorumque disciplinis edocta gratanter eis oboediat et eorum imitatione de die in diem proficiat, a quibus divina sacramenta percipiunt et missarum solemnia audiunt.[2]

---

aliquis ordinandus ante XIIII annum, quia propter votum continentiae debet habere annos discretionis. Nec in diaconum ante XXV annos. Nec in sacerdotem ante XXX annos, quia in tali aetate incepit dominus praedicare et Ioseph incepit distribuere frumentum in terra Aegypti et David regnare in Israel et Ezechiel prophetizare. Sed quia illud ab homine institutum est dispensationem recipit et aliter saepissime fit.

[1] Dist. 24 u. 25.

[2] Lib. IV sent. dist. 24.

§ 17. Das Sakrament der Ehe.

Wilhelm von Auxerre stellt das Sakrament der Ehe in einen gewissen Gegensatz zu den übrigen Sakramenten, indem er dasselbe als „sacramentum conservativum gratiae" bezeichnet, während er die anderen „sacramenta collativa gratiae" nennt.[1] Die Ehe ist ein großes Sakrament. Wie nämlich die Taufe groß ist durch ihre Wirkung, die Eucharistie durch ihre Wesenheit, die Firmung durch die Würde und die Vorrechte, die sie verleiht, so ist die Ehe groß durch ihre Bedeutung, denn sie weist hin auf die Verbindung Christi mit der Kirche.[2]

Wilhelm teilt den Stoff in fünf Abschnitte: 1. Quid sit matrimonium et de institutione matrimonii; 2. De causis matrimonii; 3. Utrum matrimonium sit de iure naturali, et si est, qualiter sit; 4. De bonis matrimonii; 5. De impedimento matrimonii. Wir können einige Punkte zusammenfassen und handeln 1. vom Wesen der Ehe und dem Verhältnis des Ehesakramentes zur Naturehe, 2. von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe und 3. von dem Spender und Empfänger des Ehesakramentes.

1. Das Wesen des Ehesakramentes und sein Verhältnis zur Naturehe.

Wilhelm gibt als Definition der Ehe die übliche aus dem römischen Recht entlehnte: Matrimonium est legitima coniunctio maris et feminae individuam vitae consuetudinem

---

[1] Summa aurea f. 285 b.

[2] Ibidem f. 256 d: Notandum est, quod sacramentum dicitur magnum quattuor modis; dicitur enim magnum quantum ad efficaciam, et hoc modo baptismus dicitur magnum sacramentum; innovat enim hominem totaliter. Secundo dicitur totum magnum quantum ad essentiam suam, et hoc modo sacramentum eucharistiae dicitur magnum propter dignitatem essentiae corporis Christi. Tertio modo dicitur sacramentum magnum quantum ad significationem, sicut dicit apostolus matrimonium magnum esse sacramentum in Christo et ecclesia; significat enim matrimonium spirituale, quod est inter Christum et ecclesiam. Quarto modo dicitur sacramentum magnum quantum ad effectus praerogativam et dignitatem, et hoc modo confirmatio et ordo magna sunt sacramenta; dignior enim est gratia confirmata vel consummata quam gratia simplex.

retinens.[1] Der Ausdruck legitima bezieht sich auf die Personen, welche die Ehe eingehen wollen.[2] Retinens soll soviel heißen wie retinendum exigens quantum in se est. Es ist also eine Verbindung, die an sich die unlösliche Lebensgemeinschaft verlangt. Der Fall kann ja vorkommen, daß diese Lebensgemeinschaft gelöst wird, sowohl beim matrimonium infidelium propter contumeliam creatoris, als auch beim matrimonium ratum non consummatum propter matrimonium spirituale, scil. votum ingrediendi religionem.[3]

Das Wesen der Ehe ist also die durch die gegenseitige Einwilligung geschlossene unauflösliche Verbindung zwischen Mann und Frau. Durch dieses Doppelverhältnis des gegenseitigen Vertrages wird die Einheit des Sakramentes nicht gefährdet, weil zwar in den Subjekten eine Mehrheit vorhanden ist, nicht aber in der Wirkung und Bedeutung. In ähnlicher Weise leidet ja auch bei der Eucharistie die Einheit des Sakramentes durch die Doppelgestalt des Brotes und Weines keinen Schaden.[4] Die causa efficiens matrimonii ist der consensus in coniugalem copulam. Hierin ist ein mehrfaches enthalten: cohabitatio, carnalis copula, mutuum obsequium et mutua potestas corporis.[5] Es ist nämlich nicht

[1] Ibidem f. 285 b.

[2] Ibidem. Das römische Recht hat diese Bestimmung legitima noch nicht; sie wird erst durch die christlichen Schriftsteller (Augustin, Hugo, Gratian, Roland) hinzugefügt. (Vgl. die Stellen bei Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechtes, Tübingen 1888, S. 23.)

[3] Summa aurea f. 285 b.

[4] Ibidem f. 285 b u. c. Ad hoc dicimus, sicut dictum est in sacramento eucharistiae; quod duo sunt in subiecto, sed unum in effectu et significatione. In effectu unum, quia illae duae coniunctiones efficiunt carnem unam; in significatione unum sunt, quia significant unionem Christi et ecclesiae, sicut dicit apostolus matrimonium sacramentum magnum in Christo et ecclesia. Unde sicut forma panis et forma vini sunt unum sacramentum ab unitate significati et effectus, ita illae duae coniunctiones sunt unum matrimonium et unum sacramentum ab unitate significati et effectus.

[5] Ibidem f. 286 a: Ad primum dicimus, quod nec consensus ad cohabitandum, nec consensus in carnalem copulam est causa efficiens matrimonii, sed consensus in coniugalem copulam; et coniugalis copula multa comprehendit, scil. cohabitationem et carnalem copulam et mutuum obsequium et mutuam potestatem corporis.

genug, daß der consensus nur auf das dauernde Zusammenwohnen gerichtet ist, denn dieses findet auch zwischen Mutter und Sohn statt. Auch die Einwilligung in die copula carnalis genügt nicht zum Zustandekommen der Ehe, denn sonst wäre ja jedesmal eine Ehe geschlossen, wenn jene freiwillig vollzogen würde, und die Ehe der Mutter Gottes mit dem hl. Joseph wäre keine wahre Ehe gewesen.[1] Der consensus muß de praesenti sein; wenn er sich auf die Zukunft bezieht, so begründet er nicht eine Ehe, sondern nur ein Verlöbnis.[2] Zur äußeren Bezeichnung des consensus ist die copula carnalis nicht hinreichend. Nur in einem Falle hat die Kirche positiv festgestellt, daß die copula zur Deklarierung des gegenseitigen consensus genüge. Wenn nämlich der consensus de futuro ausgedrückt, also ein Eheverlöbnis abgeschlossen ist und nun eine fleischliche Verbindung hinzukommt, dann ist nach der Erklärung und Bestimmung der Kirche eo ipso die Ehe geschlossen, also der consensus de praesenti durch die copula carnalis ausgedrückt. Sollte jemand dagegen geltend machen, daß die Kirche doch nicht wissen könne, ob die Brautleute auch innerlich den consensus gegeben hätten, so ist darauf zu sagen, daß die Kirche hier mit demselben Rechte die innere Zustimmung voraussetzt, wie wenn die Brautleute den consensus durch Worte kundgeben, weil sie ja immerhin auch in diesem Falle innerlich noch anders gesinnt sein können.[3]

---

[1] Ibidem f. 285 d.

[2] Ibidem f. 286 a: Consensus expressus per verba de praesenti est causa efficiens matrimonii.

[3] Ibidem f. 286 b: Item cum aliquis consentit in aliqua et e converso, et consensus ille exprimitur per verba de futuro hoc modo: ego accipiam te in meam et ego accipiam te in meum, si postea sequatur carnalis copula, iudicat ecclesia post carnalem copulam esse matrimonium verum inter eos. Sed videtur, quod non sit ibi verum, quia non est ibi consensus per verba de praesenti expressus, qui solus proprie est causa matrimonii; ergo ibi non est matrimonium. Item huiusmodi carnalis coniunctio saepius fit causa libidinis explendae, ita quod nullus consensus matrimonialis ibi est; ergo ibi non est matrimonium, et ecclesia iudicat ibi esse matrimonium; ergo decipitur, ergo errat, et hoc est inconveniens. Et ad hoc dicimus, quod cum vir et mulier contrahunt sponsalia dicendo: accipiam te in meam, et bona intentione hoc dicunt, eorum est determinare in futuro, in quo

Die copula carnalis macht an sich nicht das Wesen der Ehe aus, denn die durch den rechtmäßigen Konsens geschlossene Ehe ist gültig, auch wenn die copula nicht vollzogen wird. Man könnte hier einwenden, wenn die copula nicht zum Wesen der Ehe erforderlich sei, diese vielmehr wesentlich durch den consensus zustandekomme, dann könne ja ein matrimonium ratum non consummatum nicht gelöst werden, auch nicht durch den Eintritt in einen Orden, trotzdem dies in der kirchlichen Praxis so geübt werde, denn jede Ehe ist wesentlich unlöslich.[1] Hierauf antwortet Wilhelm, daß die konsummierte und die nichtkonsummierte Ehe zwar im wesentlichen dieselbe Ehe ist, daß aber die Ehe vor der copula gleichsam nur ein matrimonium initiatum et spirituale sei, während sie durch die copula zu einem consummatum et corporale werde.[2] Die Ehe an sich versinnbildet die Vereinigung Christi mit der Kirche, das matrimonium spirituale ante carnalem copulam die Verbindung Christi mit der einzelnen Seele des Gläubigen, das matrimonium consummatum dagegen die Vereinigung Christi mit der menschlichen Natur. Diese letztere Verbindung ist nach allgemeiner Väterlehre unlöslich, die Vereinigung Christi mit der einzelnen Menschenseele dagegen löslich, und so könne auch das matrimonium ratum non consummatum durch den Eintritt in den Orden, der gleichsam ein geistiger Tod sei, ein Absterben für die Welt, gelöst werden.[3]

primum est matrimonium; et carnalis coitus sequens intelligitur esse de termino illius futuri. Unde ibi est per aequipollentiam et consensus expressus per verba de praesenti, factum enim est praesens, quod prius futurum fuit. Ad secundum dicimus, quod licet inter tales non sit matrimonium, ecclesia tamen iudicat ibi esse matrimonium; supponit enim, quod bona intentione contraxerunt sponsalia. Non enim potest iudicare de occultis nec errat ecclesia, immo bene scit, quod non est ibi matrimonium, sed compellit eos esse simul, ne dispensetur matrimonium; sicut inter illos iudicat esse matrimonium, qui dicunt: accipio te in meam, accipio te in meum, tamen forte non est ibi matrimonium, quia non consentiunt mentaliter, sed tamen proferunt verba.

[1] Ibidem f. 286 a.

[2] Ibidem f. 286 b.

[3] Ibidem f. 286 a u. b: Ad hoc dicimus, quod matrimonium significat simpliciter coniunctionem Christi et ecclesiae. In quantum vero matri-

Wilhelm beruft sich auf die Dekretale des Papstes Alexander III. und beweist nun, daß weder der Papst selbst durch Aufstellen dieser Norm, noch auch der Christ durch die Befolgung derselben eine Sünde begehe.[1]

Die von Wilhelm hier vorgetragene Ansicht über die copula carnalis und ihr Verhältnis zum Wesen des Ehesakramentes ist die zu jener Zeit allgemein vertretene. Schon Augustin und nach ihm Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus waren der Meinung, daß die copula carnalis nicht zum Wesen der Ehe gehöre, sondern nur zur vollkommeneren Versinnbildung der Verbindung Christi mit der Kirche.[2] Gerade das Bestreben der Scholastiker, für die Lösbarkeit der nichtkonsummierten Ehe eine befriedigende Erklärung und Begründung zu finden, ist ein Beweis dafür, daß sie die sogenannte Copula-Theorie nicht vertreten haben, nach der das Wesen der Ehe in der fleischlichen Verbindung besteht. Von dieser Theorie aus ist ja die Löslichkeit des matrimonium ratum non consummatum selbstverständlich: es ist eben vor der copula keine eigentliche Ehe vorhanden. Die Schwierigkeit, wie eine wahre, wenn auch nicht durch die copula konsummierte Ehe gelöst werden könne, macht aber den Scholastikern weniger Skrupel, „weil sie hierin von der Erhabenheit des Gelübdes und von der allgemeinen Gewalt der Kirche sich leiten ließen".[3]

Wie die Ehe in fieri wesentlich im consensus besteht, so umfaßt sie quantum ad esse wesentlich drei Güter, die schon in der Definition eingeschlossen sind. Diese zuerst von Augustinus angeführten drei bona sind: fides, bonum prolis und sacramentum. Das erste, fides oder fidelitas, besteht nach der einen Seite hin in der Einheit der Ehe,

monium est spirituale ante carnalem copulam significat coniunctionem Christi ad fidelem animam, inquantum vero consummatum est per carnalem copulam significat unionem filii dei ad humanam naturam. Haec autem est indissolubilis.

[1] Ibidem f. 286 b. Die Dekretale bei Denzinger n. 396. Vgl. die Dekr. von Innocenz III. ebendort n. 409.

[2] Vgl. hierzu Schanz (Sakramententehre S. 731—736), der die in letzter Zeit besonders von Freisen vertretene Copula-Theorie widerlegt.

[3] Schanz a. a. O. S. 736.

nach der anderen Seite in der Leistung des debitum coniugale.[1] Das zweite Gut der Ehe ist das bonum prolis. Es umfaßt nicht nur die Erzeugung des Kindes, sondern auch die Erziehung desselben für Gott und ein religiöses Leben.[2] Wenn jemand von den Eheleuten vor der copula das Gelübde macht, in einen Orden einzutreten, so ist auch hier das bonum prolis vorhanden, wenn auch nur secundum exigentiam.[3] Das dritte Gut der Ehe ist das sacramentum, das Zeichen der Verbindung Christi mit der Kirche. Es ist zwar nicht die Unauflöslichkeit der Ehe an sich, wohl aber wird diese auf jenes zurückgeführt.[4]

Es ist auffallend, wie wenig Wilhelm von der sakramentalen Bedeutung der Ehe spricht. Er bemerkt wohl, daß die Ehe im Paradiese eingesetzt,[5] sagt aber nicht, daß sie von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde. Was die Ehe als Sakrament wirke, wird angedeutet in der Einleitungsbemerkung, daß sie im Neuen Bunde im Gegensatze zu den sacramenta collativa ein sacramentum conservativum gratiae sei: est enim sicut medicina praeservativa, quia praeservat a lapsu.[6] Sie ist nämlich das remedium incontinentiae, wie dies schon der hl. Paulus im ersten Korintherbriefe (7, 2) betont. Wilhelm kommt wie auch die übrigen Scholastiker wiederholt hierauf zu sprechen. Daß das Sakrament der Ehe keine eigentliche res, keine positive Gnadenwirkung enthalte, ist die Ansicht des Lombarden und wahrscheinlich auch Wilhelms, wie aus der Gegenüberstellung der Ehe und der übrigen Sakramente hervorgeht. Doch soll natürlich hiermit nicht jede sakramentale Wirkung in Abrede gestellt werden, denn Wilhelm rechnet die Ehe zu den eigentlichen neutestamentlichen Sakramenten. Die Entwicklung

[1] Summa aurea f. 287 c.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem f. 289 a.
[4] Ibidem f. 287 c.
[5] Ibidem f. 285 c.
[6] Ibidem f. 285 b; cf. f. 248 c: medicina vero praeservativa proprie est matrimonium. Concupiscentia enim carnalis prona est in turpitudinis ruinam. Excipitur honestate nuptiarum, ut actus non sit peccatum mortale, qui alias esset peccatum mortale.

des Problems von der sakramentalen Stellung und Wirksamkeit der Ehe war eben in jener Zeit noch nicht zum Abschlusse gekommen.

2. Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe.

Die Ehe ist im Naturrecht begründet, und zwar ist es ein ius naturale universalius, daß alle Lebewesen sich durch die geschlechtliche Verbindung eines männlichen und weiblichen Wesens fortpflanzen.[2] Die Einheit der Ehe ist ein ius naturale speciale. Gott hat zwar im Alten Bunde bei den Patriarchen von dem Gesetze der Monogamie propter exigentiam temporis dispensiert.[3] Durch diese Dispens hat Moses aber das Wesen der ehelichen Keuschheit nicht berührt, denn diese setzt immer die höhere Autorität Gottes voraus. Auch darf aus dieser Dispens bezüglich der Monogamie nicht auf die Erlaubtheit der Polyandrie geschlossen werden. Wilhelm führt hierfür mehrere Gründe an. Der Mann ist das Haupt des Weibes, und darum erhielt er die Dispens. Der Friede des Hauses würde Schaden leiden, wenn mehrere Männer eine Frau haben wollten. Zur Fruchtbarkeit der Ehe ist es durchaus nicht erfordert, daß eine Frau mehrere Männer habe. Endlich verlange auch die Versinnbildung der ge-

[2] Ibidem f. 287 a.

[3] Ibidem f. 286 c: Ad praedicta dicimus sine praeiudicio melioris sententiae, quod de iure naturali est, unicam esse unici et dominus dispensavit secundum exigentiam temporis, quia tunc erat cum antiquis patribus, qui plures simul habuerunt: dispensavit autem quatuor de causis. Prima est propter multitudinem cultus dei, quia in tempore Abrahae, Isaac et Iacob pauci erant cultores dei; fere enim totus mundus idololatriae subiacebat. Secunda est propter moderationem et temperantiam . . . Tertia causa est propter figuram; modo enim Christus est sponsus ecclesiae fidelium, ex qua proprie generat tamquam ex Rebecca sponsa sua, sicut Abraham ex libera, et ecclesiae mercenariorum, ex qua generat filios tamquam ex ancilla, sicut Abraham ex Hagar . . . Quarta causa est instructio hominum. Naturalis enim ratio dictat viro, quod sicut vir non vult, quod mulier dividat carnem suam cum alio viro, ita ipse non debet dividere carnem suam cum alia nisi de auctoritate dei, cui debet magis obedire vir quam mulieri. Per hoc quod plures habet instruitur homo, quod magis debet deo quam uxori. Istis ergo quatuor de causis dispensavit deus cum antiquis patribus, qui plures uxores habuerunt, unde non peccaverunt.

heimnisvollen Verbindung Christi mit der Kirche, daß der Mann diese Dispens allein erhalten habe, wie auch Christus der einzige Bräutigam der Kirche sei.[1] Als die necessitas temporis aufhörte, fiel natürlich auch die Dispens weg. Wilhelm weist darauf hin, daß die Kirche noch nie erlaubt hat, daß jemand zu Lebzeiten der Frau eine andere heiratete.[2]

Nicht nur die Einheit, sondern auch die Unauflöslichkeit der Ehe ist im Naturrechte begründet. Die vernünftige Menschennatur verlangt das dauernde Zusammenleben der Ehegatten, weil sonst die Erziehung der Kinder unmöglich wäre und die gegenseitige Liebe, um derentwillen die Eheleute Vater und Mutter verlassen, großen Schaden litte. Darum hat Gott schon die einfache Unzucht unter schwerer Sünde verboten. Dieses wäre ungerecht, wenn die Unzucht nicht ein peccatum in se, d. h. gegen die gesunde Menschenvernunft wäre.[3]

Die andere, mehr positive Seite der ehelichen fides besteht in der Leistung des debitum coniugale. Wenn die eheliche Pflicht geleistet wird causa prolis oder ut reddatur debitum, oder causa vitandae incontinentiae, so ist dieses natürlich keine Sünde, es kann sogar durch Hinzukommen der übernatürlichen Liebe verdienstlich werden.[4] Ist der Beweggrund nicht die übernatürliche Liebe, so kann die Leistung der ehelichen Pflicht durch einen Nebenzweck schwer oder läßlich sündhaft werden. So führt Wilhelm als Beispiel an: concubitus autem, qui fit propter delectationem, aliquando

[1] Summa aurea f. 287a u. b.

[2] Ibidem f. 287 b.

[3] Ibidem f. 287 b u. c.

[4] Ibidem f. 287d: Quattuor de causis finalibus cognoscere potest aliquis propriam uxorem: potest enim cognoscere causa prolis, potest cognoscere, ut reddat debitum, potest cognoscere causa vitandae incontinentiae, potest cognoscere causa libidinis, ut delectetur. Tribus de causis primis cognoscere uxorem nullum peccatum est, nec mortale, nec veniale, nisi aliud addatur, immo cognoscere uxorem illis tribus de causis potest esse meritorium, si fiat in caritate. Caritas enim odit omne malum. Unde si habens caritatem ex caritate fugiat incontinentiam, vel ex continentia, quae proprie odit incontinentiam, et propter hoc coeat cum uxore sua ut vitet incontinentiam, talis coitus meritorius est et non est peccatum aliquo modo.

est veniale, aliquando mortale. Peccatum veniale, quando fit matrimonialiter, scilicet quando vir vult delectari in propria muliere, sed nullo modo delectaretur nisi esset sua; . . . si vero concubitus ille sit brutalis, i. e. si adeo impetuose movetur in uxorem, quod si etiam non esset sua, illam cognosceret, peccatum mortale est.[1] Wenn die übernatürliche Liebe als Beweggrund noch mit einer gewissen sinnlichen Lust verbunden ist, dann ist die Leistung der ehelichen Pflicht eine läßliche Sünde. Denn die sinnliche Begierde bringt Unordnung in die vernünftige Natur, movet ad illicitum rationis, d. h. sie zieht den höheren Teil des Menschen, den freien Willen, herab und veranlaßt ihn, das zu erstreben, worin sie selbst Befriedigung findet. Der Wille des Menschen findet seine Ruhe und sein Glück im göttlichen. Solange also jene Begierde in ihren Grenzen bleibt und sich auf den sinnlichen Teil des Menschen beschränkt, ist keine Sünde vorhanden.[2]

Mit der Unauflöslichkeit der Ehe scheint der alttestamentliche Scheidebrief nicht vereinbar zu sein. Wilhelm unterscheidet bei der Widerlegung dieses Einwandes mit dem Magister sententiarum eine dreifache permissio, die permissio concessionis, indulgentiae und tolerantiae. Durch die erste wird etwas gestattet, was in einem besonderen Falle besser sein kann als sein Gegenteil; durch die zweite wird umgekehrt das weniger Gute erlaubt, und im dritten Falle wird etwas Böses zugelassen. Es ist also nur vergleichsweise eine permissio. Innerlich ist der Gesetzgeber nicht damit einverstanden, er läßt es nur ohne Widerspruch geschehen. So ließ auch Moses im Auftrage Gottes die Ehescheidung durch das Gesetz des libellus repudii zu, um auf diese Weise ein größeres Übel, den Mord, zu verhüten. Denn wenn die Juden dieses Mittel nicht zur Verfügung gehabt hätten, würden sie ihre Frauen einfach getötet haben. Man muß also bei diesem Gesetze die negative Seite wohl von der positiven unterscheiden. Letztere besagt nur die Bedingung, daß, wenn

[1] Ibidem f. 287 d.
[2] Ibidem f. 288 a—c.

nun einmal jemand seine Frau entlassen wolle, dieses nur möglich sein sollte, wenn er die Gründe für die Scheidung im Scheidebriefe zusammenstellte.[1] Daß die geschiedene Frau auch nach dem Tode des zweiten Mannes nicht zum ersten Manne zurückkehren konnte, obgleich doch eigentlich die zweite Ehe ungültig war, lag in der positiven Anordnung des Gesetzes.[2]

Wie wir sehen, vertritt Wilhelm von Auxerre auch bei der Behandlung der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe einen im allgemeinen korrekten und den Anschauungen seiner Zeit entsprechenden Standpunkt, wenn auch die Beweisführung einigemal zu wünschen übrig läßt.

3. Die Spender und Empfänger des Ehesakramentes.

Über die sakramentale Stellung der Ehe spricht Wilhelm sehr wenig. Da er aber den Konsens als ein für das Zustandekommen der Ehe wesentliches Moment betrachtet — er nennt den Konsens die causa efficiens matrimonii —, so kann man mit Recht annehmen, daß er auch die Nupturienten für die Spender des Sakramentes gehalten hat, wie dies auch noch heute allgemeine Ansicht ist. Der Priester segnet den Bund ein. Dieser Segen über Bräutigam und Braut sowie alle anderen Feierlichkeiten bei der Eheschließung nennt unser Autor causae formales mit der Begründung: hoc enim faciunt ad decorem matrimonii.[3]

[1] Ibidem f. 289 c: Triplicem distinguit magister (lib. IV sent. dist. 26, 9) permissionem. Est enim permissio concessionis, quando scilicet permittitur aliquid, quod in casu est melius, quam eius oppositum ... Et est permissio indulgentiae, quando permittitur ad licitum, cuius oppositum melius est ... Et est permissio tolerantiae, quae dicitur permissio comparativa, quando permittitur aliquod peccatum mortale. Et hoc permisit Moyses (Deut. 24, 1 ss.) divortium fieri per libellum repudii et ducere aliam, ne fieret homicidium. Iudaei enim, cum essent carnales, valde luxuriosi erant et proni ad interficiendum uxores, quando volebant habere alias. Unde permisit Moyses devortium, ne fieret homicidium. Ad primum ergo dicimus, quod lex de libello repudii quaedam tolerabat, scilicet separationem, et quaedam ligabat, tamen sub condicione, scilicet ad hoc ut si aliquis vellet dimittere uxorem, non dimitteret nisi secundum causas scriptas in libello repudii.

[2] Ibidem f. 290 a. [3] Ibidem f. 285 d.

Als Form führt Wilhelm an die Worte des Bräutigams: accipio te in meam, worauf die Braut antwortet: accipio te in meum.[1] Sobald die Brautleute in der rechten Absicht diese Worte aussprechen, ist die Ehe gültig geschlossen. Schon Hugo von St. Viktor schildert die Mißstände, die aus solchen klandestinen Ehen für das forum externum entstehen.[2] Die Empfänger des Ehesakramentes sind durch die Hindernisse kenntlich gemacht, die Wilhelm in substantialia und accidentialia einteilt. Von den ersteren, die das Eingehen einer gültigen Ehe verhindern und eine geschlossene wieder auflösen, zählt Wilhelm auf:

1. disparitas cultus et contumelia creatoris;
2. error personae und conditionis;
3. impotentia coeundi;
4. ordo et votum;
5. coactio violenta;
6. cognatio carnalis usque ad quartum gradum et cognatio spiritualis;
7. affinitas usque ad quartum gradum.[3]

Andere Hindernisse sind nur accidentalia, richten sich nicht gegen das Wesen der Ehe und machen diese nicht ungültig, sondern nur unerlaubt.[4] Wieder andere Hindernisse, wie die Blutsverwandtschaft vom 4. bis zum 7. Grade und die cognatio legalis, sind von der Kirche aufgehoben und nicht mehr in Geltung.[5]

4. Zusammenfassung.

Wilhelm von Auxerre befindet sich mit seinen Anschauungen über das Sakrament der Ehe durchaus im Einklange mit den in seiner Zeit vertretenen Schulmeinungen.

---

[1] Ibidem f. 286 b. Hugo von St. Viktor hat eine etwas längere Form: ego te accipio in meam, ut deinceps et tu uxor mea sis et ego maritus tuus, bezw.: ego te accipio in meum, ut deinceps et ego uxor tua sim et tu maritus meus. De sacr. II, 11, 5.

[2] De sacr. II, 11, 6.

[3] Summa aurea f. 290—294.

[4] Ibidem f. 294 c.

[5] Ibidem f. 293 c und 294 b.

Was zunächst das Wesen der Ehe betrifft, so war es Hugo von St. Viktor, der den alten Satz des römischen Rechtes „consensus facit nuptias“ seiner Lehre über die Ehe zugrunde legte und durch seine Unterscheidung zwischen dem durch die copula zustande kommenden magnum sacramentum und dem durch den consensus bewirkten maius sacramentum die Copulatheorie abwies.[1] Auch nach dem Lombarden gehört die copula nicht zum Wesen der Ehe, sondern nur zur expressa et plena figura coniunctionis Christi et ecclesiae.[2] Wilhelm hat diese Anschauungen weiterentwickelt und vertieft. Der consensus ist die causa efficiens matrimonii; er muß ausgedrückt werden per verba de praesenti und sich beziehen auf vier Stücke: cohabitatio, carnalis copula, mutuum obsequium et mutua potestas corporis. Seinen Ausführungen über den consensus entsprechend erblickt Wilhelm die Spender des Ehesakramentes in den Nupturienten, obschon er dieses nicht ausdrücklich erwähnt.[3] Über die sakramentale Gnade der Ehe lehrt Wilhelm wie Petrus Lombardus, daß dieses Sakrament keine eigentliche res enthalte, sondern nur anzeige, nämlich die Verbindung Christi mit der Kirche. Jedoch ist die Ehe nach der Goldenen Summe ein wahres Sakrament, dessen Wirkung der einer medicina praeservativa zu vergleichen ist, quia praeservat a lapsu. Der hl. Thomas ist mit dem hl. Bonaventura der Ansicht, daß die Gnade des Ehesakramentes, welche die Sünde verhindert, auch zur Vollbringung des Guten gegeben sei.[4] Die

[1] Summa sent. I, 6; vgl. De sacr. II, 11, 4. Schanz (Sakramentenlehre 734) betont übrigens, daß Hugo hiermit keine neue Sakramentstheorie aufgestellt habe, sondern sich auf Augustinus und Leo berufen kann.

[2] Sent. IV, 26: Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et ecclesiae, quae fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem.

[3] Schanz weist darauf hin, daß man in jener Zeit die Frage nach dem Spender nicht näher behandelte. „Man war ja auch mit der Gnadenwirkung noch nicht ganz im reinen, konnte jedenfalls die sanctitas et virtus sacramenti allgemein aus der Verbindung Christi mit der Kirche ableiten. Nur indirekt läßt sich diese Stellung der Nupturienten in den Ausführungen der Scholastiker angedeutet finden“ (Sakramentenlehre 742 f.).

[4] Vgl. Schanz, Sakramentenlehre 737.

seit Augustinus[1] übliche Darstellung der drei Güter der Ehe, welche besonders die Einheit und Unauflöslichkeit derselben enthalten, findet sich auch in der Summa aurea. Die kirchliche Bestätigung der von der Schule vorgetragenen Lehren erfolgte, oft in wörtlicher Übereinstimmug der Ausdrücke, im Decretum pro Armenis von Eugen IV.[2] und später auf dem Konzil von Trient.[3]

[1] De bono coniug. c. 24 (Migne 40, 394 s.); De nupt. et conc. 1, 17 (Migne 44, 424 s.); De gen. ad lit. 9, 7 (Migne 34, 397).

[2] Denz. n. 702.

[3] Sess. XXIV. Denz. n. 969—982.

Register.

A.

Abälard 3, 20, 48, 171.
Abbreviationen der Gold. Summe 10.
Ablaß, Bedingungen 182 f.
— Geltung 182 f.
— iusta compensatio 183.
Absolution, priesterliche 167 ff., 173 f.
Absolutionsform, deprekativ 178 f., 186.
Accidentien ohne ihr Subjekt 131 ff.
Acta Ss. 1.
Akolythen 195.
Alanus de Insulis 3, 18, 28, 45.
Albedo 132 f.
Alberich von Trois-Fontaines 5, 7, 10.
Albertus Magnus 12, 49, 170, 172.
Albigenser 8.
Alexander III. 8, 48 f., 67, 204.
— von Hales 4, 12, 17, 26, 28, 51, 54, 64, 73, 96, 109 f., 113 f., 148, 155, 172.
Alphonsus 74.
Amalarius 105, 114.
Amalrich von Bena 9.
Ambrosius 17, 68 f., 98, 190.
Anastasius 197.
Anselmus 20.
Anticlaudianus 3.
Apokalypsis 33.
Apostelgeschichte 57 f., 69 f., 104.
Archidekanat 194.
Archidiakon 177.
Archiepiskopat 196, 199.
Ardegus 10.
Aristoteles 2 ff., 7, 19 f., 55, 62, 124, 184.
Armenis, decr. pro 21, 46, 50, 81, 104, 113, 179, 212.
Attritus 85, 94.
Augustinus 11 f., 17 f., 21, 25, 32, 41, 57, 60, 62, 76, 86 f., 92, 94 f., 96, 108, 116, 131, 167, 176, 182, 190, 192, 197, 201, 204, 211 f.
Ausgaben der Gold. Summe 9.
Averroes 3.

B.

Bach 48.
Bartmann 20, 51.
Baumeister 190.
Baur 4.
Beda Venerabilis 69, 114, 171.
Begierdetaufe 63 ff., 75 f., 93, 102.
Beichte 150 ff., 167—179.
— Gegenstand 168 ff.
— im Stande der Gnade 168.
— Nutzen 167 f.
— öftere 173.
— und Reue 167.
— und unvollkommene Reue 173 f.
— der bereits nachgelassenen Sünden 169 f.
— tilgt zeitliche Sündenstrafen 167.
— sakramentale Stellung 167.
— Wirksamkeit 167.
Beichtgeheimnis 177 f.
Beichtpraxis 179.
Beichtvater, Bußwerke 180.
— sakramentale Tätigkeit 173 f.
— zuständiger 169, 176 f.
Bellarmin 7.
Bernardus 20, 69.

Bertieri 20.
Beschneidung 15 ff., 60.
— und Taufe 85.
— Wirkungen 17 f.
Billot 28.
Blutsverwandtschaft 8.
Bluttaufe 63 ff., 75 f., 93, 102.
Boethius 3, 125 ff.
Bona matrimonii 204 ff.
Bonaventura 12, 17, 49, 73, 82, 101, 114, 171, 187 f., 211.
Brommer 29, 35, 39.
Buchberger 167, 174.
Bulaeus 6.
Buße im Alten Bunde? 16.
— Einfluß des Spenders 43.
— Materie und Form 20.
— öffentliche 181.
— res et sacramentum 184.
— als Tugend 154 f., 185.
— Vorwirkung 26 ff.
— Wirkung 49.
Bußsakrament 149—186.
— Akte des Pönitenten 154.
— Begriff 149 ff.
— Einheit 152 f.
— Form 178 f.
— indikative Form 178 f.
— Genugtuung 180 f.
— Materie und Form 184.
— res et sacramentum 150 ff.
— Spender 171 f.
— sakramentale Stellung 184.
— Teile 153 f.
— Wesen 149 ff.
— Wirksamkeit 155, 184.
— Wirkungen 185.

C.

Caietanus 73.
Cancellarius 194.
Cantica 70, 108, 117.
Capreolus 114.
Catechismus Romanus 43, 96, 191.
Charakter 26 ff., 56, 58, 61 ff., 64 f., 95 f.
Charakter, discretionis und excellentiae 38, 193.
— der Firmung 36 ff., 109.
— und Letzte Ölung 187 ff., 192.
— Materialursache der Gnade 34 ff.
— natürliche Materialursache 34 f.
— der Priesterweihe 35, 39, 193 f., 199.
— eine Qualität 31.
— der Taufe 29 ff.
— von Taufe und Firmung identisch? 37 f.
— unauslöschlich 36.
— ein Unterscheidungsmerkmal 30 f.
— ein Zeichen der Würde 31.
Chrisam 103 ff., 106.
Chrisma 114.
Christus, mystischer Leib 118 ff., 146 f.
— sein wahrer und mystischer Leib 118 ff., 136 ff.
— Leiden 89, 95 f.
Compensatio iusta (Ablaß) 183.
Consensus de futuro 202.
— matrimonii 201, 209, 211.
Contritio 85, 93, 157 ff.
— und Gnade 165, 185.
— res et sacramentum poenitentiae 150 ff.
— sequela gratiae 156.
— Nachlassung der Sünde 156 ff., 173 f.
— und Taufe 95.
— Wirkungen 163 f.
Copinger 9.
Copula carnalis 201 ff.
Copula-Theorie 204, 211.

D.

Daunon 2, 7, 9.
Debitum coniugale 205, 207 f.
Dekanat 194.
Denifle 2, 5, 48, 123.
Denifle-Chatelain 2 ff.
Desmolets 5, 7.
Deuteronomium 209.
Diakon 195.
— Alter 198.

Diakon, Spender der Taufe 90.
Dionysius 97
— Cart. 10.
Disgregatio 132 f.
Dölger 105, 107.
Duns Scotus 28, 73.
Durandus 73.

E.

Ecclesiastes 99.
Eccli. 106.
Ehe 50, 111, 200 ff.
— im Alten Bunde 16.
— bonum prolis 205.
— causa efficiens 201.
— consensus 201 ff., 209, 211.
— sakramentale Einheit 201, 204 ff., 212.
— Einsetzung 205.
— Form 210.
— Gnadenwirkung 205 f., 211.
— Güter 204 ff., 212.
— Hindernisse 8, 210.
— klandestine 210.
— remedium incontinentiae 205.
— großes Sakrament 200.
— Spender 209 ff.
— sakramentale Stellung 205 f., 211.
— unauflöslich 203, 207 ff., 212.
— Wesen 200 ff.
— Wirkung 49.
Ehrle 4.
Empfänger, persönliche Vorbereitung 99.
Episkopat 196, 199.
Erbsünde 77 ff.
— und Taufe 93 ff.
Eucharistie 107 f., 111, 115—149.
— im Alten Bunde? 16.
— assimilatio und incorporatio 139.
— und leibliche Auferstehung 140.
— Aufhören der Gegenwart Christi 135 f.
— sakramentale Einheit 121, 147.
— Einsetzung 115 ff., 134 f., 147.
— Empfänger 141 ff., 148.
Eucharistie, zweifache Art des Empfanges 141 f.
— unwürdiger Empfang 139.
— Erhabenheit 148 f.
— für Erwachsene 141 f.
— Form 138.
— forma panis 118.
— forma vini 119.
— forma panis et vini 122.
— Gegenwart Christi 130 ff.
— für unmündige Kinder 141.
— Materie 136 ff.
— Minister 143 ff.
— Nachlassung der läßlichen Sünden 140.
— und ordo 199.
— Osterpflicht 143.
— richtige Redeweise 133 f.
— res et sacramentum 118, 150 f.
— körperliche Sättigung 141.
— Seelenspeise 138 ff., 147.
— Spender 148.
— und öffentliche Sünder 142 ff.
— Teilung der Gestalten 130 f., 146 f.
— Transsubstantiation 122 ff.
— und zeitliches Verdienst 140.
— leibliche Vorbereitung 142.
— sittliche Vorbereitung 141 f.
— Vorwirkung 26 f.
— Wesen 118 ff., 147.
— Wesensverwandlung 148.
— Wirksamkeit 120, 148.
— Wirkungen 49, 138 ff., 148.
— äußeres Zeichen 136 ff., 148.
— zentrale Stellung 138, 148.
Exkommunikation 176 f.
Exodus 194.
Exorzismus 51 ff., 96.
Exorzist 195.

F.

Fabricius 1, 10.
Felder 4.
Feret 10.
Fictus 46 f., 85, 94, 176.
Firmung 102—115.

Firmung, Charakter 36 ff., 109, 187.
— Einsetzung 109, 114.
— Empfänger 112 f.
— Ergänzung der Taufe 186.
— Form 103, 113.
— Materie 103 ff.
— Spender 103 ff., 109 ff., 115.
— Wesen 103.
— Wirkungen 49, 105 ff.
Form, sakramentale 19 ff., 45, 189.
Forma, äußeres Zeichen 18, 66.
— panis 135.
— panis et vini 118 ff.
Franz 51.
Freisen 51, 201, 204.

G.

Gabriel Biel 73.
Gandulphus 151.
Genesis 79, 88, 117.
Genugtuung 150 ff., 180 f.
— für andere 181.
— im Stande der Gnade 180.
— Zweck 180 f.
Gerlier 9.
Geyer 48.
Gillmann 20, 45, 55, 123, 182.
Glossa ordinaria 141.
Gnade und Sündennachlaß 156 ff.
Göttler 20, 26, 28, 46, 152, 161, 170 f.
Grabmann 6, 12, 27 f., 48, 119, 145, 149.
Graesse 9.
Gratianus 201.
Gregor d. Gr. 17, 149, 180.
Gregor IX. 2, 4, 6.
Gröne 11.
Gromer 167, 172.
Guitmondus 20.

H.

haeretici praecisi und non praecisi 198.
Häretiker und ordo 197 f.
Hahn 28, 150, 178.
Hain 9.
Harnack 48, 50.
Hauck 123.
Hauréau 3, 5 f.
Heiner 8.
Heinrich von [illegible]richem 40.
Herbert von Auxerre 10.
Hieronymus 57 ff., 149.
Hildebert von Tours 123, 148.
Hildegardis, hl. 1.
Hugo von St. Viktor 11 f., 14, 20, 23, 26, 47 f., 51, 55, 69, 100, 105, 112, 114 f., 149, 178, 187 f., 191, 201, 204, 210 f.
Hymnen 11.

I.

Impanationstheorie 126.
Innocenz III. 7, 22, 29, 48, 56, 105 141, 204.
Innocenz IV. 5.
Intentio faciendi, quod facit ecclesia 45 f.
Intention 67, 92 f., 112, 177.
Isaias 15, 88, 161, 195.
Iteratio sacramenti 192.
Ivo 20.

J.

Jakobus 171, 190.
Jeremias 83, 164.
Job 83.
Joel 158.
Johannes 9, 64 f., 86, 93, 99, 106 f., 116 f., 157, 195.
Johannes XXI. 4.
— Damascenus 29 ff., 62 f., 85 f., 127.
Johannestaufe, Wirkungen 57 ff.
— Zweck 59 f.
iurisdictio contentiosa 177.
Jurisdiktion 176 f.
Justificatio impii 159 ff.

K.

Katechismus 97.
Kern 187, 191 f.
Ketzertaufe 90 ff.
Ketzerverbrennung 9.
Kindertaufe 93 f.

Kindertaufe, keine Intention und Disposition 46.
Kirchenschatz 184.
Koeniger 172, 182.
Kreuz, Sakramentale 12 ff., 50.
Kreuzesopfer und Meßopfer 146.
Kreuzzüge 8.
Kreuzzugsablaß 184.
Kurtscheid 178.

L.

Laienbeichte 171 f.
Lanfrancus 20, 172.
Langton, Stephan 20.
Lateranense IV. 8, 143, 177.
Lehmkuhl 27, 74.
Lektor 195.
Letzte Ölung 186—192.
— — Charakter 38, 187 ff., 192.
— — sakramentale Einheit 188.
— — Einsetzung 187.
— — Empfänger 189 f.
— — Ergänzung des Bußsakramentes 186.
— — Form 189.
— — körperliche Heilung 190 ff.
— — Materie 188 f.
— — res sacramenti 191.
— — wahres Sakrament 187.
— — Spender 189.
— — Wesen 19, 187 f., 192.
— — Wiederholbarkeit 188 ff., 192.
— — Wirkungen 49, 190 ff.
Leviticus 168.
Linitio salis 98 f.
Lösegewalt, priesterliche und Sündenschuld 175 ff.
Lossprechung des Priesters 154, 167 f., 173 f.
Lossprechungsworte, deprekatorisch 178 f., 186.
Ludwig VII. 8.
Ludwig IX. 2.
Lukas 65, 105 ff., 116, 195.
Luther 82.

M.

Macula peccati 161.
Mandonnet 55.
Mansi 3.
Markus 57, 68, 157.
Marsilius 73.
Martène 103.
Martin V. 21.
Martinus von Tours, hl. 1.
Materie und Form 124.
Materie des Sakramentes 18 ff.
Matrimonium 200 ff.
— non consummatum 204.
— ratum non consummatum 303.
Matthäus 66 ff., 100, 117, 136, 138, 176.
Mauriner 69.
Mausbach 166.
Meldense 109, 114.
Meßopfer 145 ff.
— Einsetzung 146.
— Erhabenheit 148 f.
Milon de Chatillon 2.
Monogamie, Patriarchen 206 ff.
Monumenta Germ. hist. 5, 9 f., 48.
Morgott 45.
Morinus 172.
Müller, Jos. 28.
Museler 28.
Mutatio 125 ff.

N.

Nikodemus 64, 93.
Nikolaus I. 69.
Numeri 16.

O.

Obex 47.
Odo von Paris 48.
Opfer des Neuen Bundes 197.
Opus operans und operatum 15 ff., 21 f., 47.
Ordo 50, 112 f., 193 ff.
— Charakter 36, 39, 193 f.
— und Eucharistie 199.
— res et sacramentum 193 f.
— sacer und non sacer 196.

Ordo, sieben Stufen 194 ff.
— Wirkung 49.
ornatus 26 ff., 56.
Osee 84.
Osterbeichte 169, 172.
Osterlamm 16, 145, 197.
Osterkommunion 8, 143.
Ostiarier 195.
Otto IV. 7.
Otto von Bamberg 48.

P.

Paludanus 73, 114.
Pariser Synode 3.
Pariser Universität 1—9.
Paten 94.
Patriarchat 194.
Paulus 16 f., 69, 81, 91, 94, 96, 106 ff., 116 f., 139, 194, 196, 205.
— Nik. 182, 184.
Pelagius 14.
Pesch 74, 84, 103, 110, 114, 155.
Petrus 99.
— Cantor 172.
— Lombardus 6, 12, 15, 18, 20 f., 26, 28, 30, 40, 44, 48, 55, 57 f., 61, 69, 100 f., 115, 128, 146 f., 149 f., 163, 166, 168 f., 171 f., 176, 184 ff., 188, 191 ff., 198, 204 f., 211.
— von Poitiers 22, 56, 159 ff., 170.
Pigouchet 9.
Pohle 84.
potestas clavium 175 ff.
— primae auctoritatis 40.
— cooperationis 40 ff.
— excellentiae 40.
— invocationis 40.
Potthast 2, 5.
Pourrat 48.
Präpositinus 45, 52, 96, 171 f., 176.
Priester, Alter 198.
Priesteramt 195.
Priester und Eucharistie 143 ff., 148 f.
Priester, Pflichten gegen die Gläubigen 143.
— Spender der Taufe 89 f.
Priestertum des Alten Bundes 194.
Priesterweihe 193 ff.
— potestas clavium 197.
— Empfänger 198.
— Spender 197 f.
Primat 194.
Probst 11.
Psalmen 108, 117, 163.
Pseudo-Augustinus 172.
— -Dionysius 32.

Q.

quantitas dimensiva 133.

R.

Rabanus Maurus 105.
Radolphus Ardens 48.
Ratramnus 105.
reatus peccati 161.
Rechtfertigung des Sünders 156, 159 ff.
Regnault 9.
Regum, lib. 107.
relaxationes, quae fiunt per claves 182 ff.
res sacramenti 36.
res et sacramentum 25 ff.
— — — beim ordo 193 f.
Restitution 181.
Reue 150 ff., 157—166.
— Dauer 164 f.
— und Gnade 165.
— Größe 164.
— Motiv 159, 165 f.
— tilgt die Sündenstrafen 156 f.
— als Tugend 162.
— unvollkommene 166.
— unvollkommene und Beichte 173 f.
— Wesen 157 ff.
— Wirkung 163 ff.
reviviscentia peccatorum 169 ff., 185.
Richardus 73.
Robert Grosseteste 4.
— von St. Viktor 51.
Roger Bacon 4.
Roland 48, 201.
Roscellin 3.

S.
sacerdos discretus 169.
sacramentum tantum 25 ff.
Sakramente, alttestamentliche 13, 15 ff.
— Aufschub der Einsetzung 14 f.
— Begriff 11 ff.
— Definition des hl. Augustin 12
— Einsetzung 13 ff.
— Empfänger 46 f.
— Form (äußeres Zeichen) 13, 189.
— Materialursachen 22 ff., 56, 121.
— Materie und Form 18 ff.
— Siebenzahl 47 ff.
— Spender 27, 39 ff.
— Vorwirkung 26 ff.
— Wirksamkeit 21 ff., 25, 55.
Sakramentalien 50 ff.
Sakramentenlehre und Christologie 28.
Salimbene 6.
Sapientia 85, 117.
Sasse 56.
Satisfactio 180 f.
Schaezler, von 23, 24, 34 f., 168.
Schanz 51, 64, 90, 138, 164, 176, 178, 187 f., 196 f., 204, 211.
Scheeben-Atzberger 10, 18, 20.
Scheffer-Boichorst 7.
Scheidebrief 208 f.
Schlange, eherne 12 f., 50.
Schlüsselgewalt, kirchliche 155 ff.
— des Priesters 175 ff., 179, 185 f.
— und Priesterweihe 197.
Schmid 101.
Schmoll 152.
Schmöller 20, 124.
Schrödl 5.
scientia discernendi 177, 179.
Scotus 124.
Seeberg 7.
sigillum 177 f.
Simon de Alteis 2.
Spender der Sakramente 39 ff.
— besserer 42 ff.
— Intention 45 f.
— subjektive Vorbedingungen 90 ff.
— Wirksamkeit 40 ff.
Spender, Würdigkeit 43 ff.
Stephan Langton 55.
Stephanus de Pruvino 2.
Suarez 24, 73, 104,
Subdiakon 195.
— Alter 198.
Sündenstrafen, Nachlassung 160 ff.
Sünder, Rechtfertigung 156.
Summa aurea 6 ff., 12, 184, 186, 199.
Summa de divinis officiis 10.

T.
Taufe 57 ff., 107, 111, 115.
— im Alten Bunde 16.
— Charakter 61 ff., 75 f., 188.
— Chrismale 99.
— Christi 59 f.
— und contritio 95.
— Definition 100.
— dreifache 63 ff.
— Form 19, 66 ff.
— Einsetzung 60, 100.
— Empfänger 93 ff., 102.
— und Erbsünde 77 ff.
— und Erlösungswerk Christi 81.
— im Namen Jesu 68 ff., 101.
— des Johannes 57 ff.
— der Kinder 52, 93 f.
— Materie 75.
— Paten 87, 97.
— Spender 68 ff., 89 ff., 102.
— durch Untertauchen 75.
— Wesen 61 ff.
— Wiederholbarkeit 95 f.
— Wirksamkeit 121.
— Wirkungen 49, 52, 75 ff., 101 f.
— — bei Erwachsenen 84 ff.
— — bei Kindern 77 ff., 86 ff.
— äußeres Zeichen 66 ff., 101.
— Zeremonien 51, 96.
Taufkerze 99.
Taufworte, Wirksamkeit 71 ff.
Tempier, Stephan 4.
Thesaurarius 194.
Thomas von Aquin 12, 16 f., 20 f., 26 ff., 49 f., 54, 69, 73 f., 82, 100 ff.,

104, 110, 112 ff., 124, 132 f., 135, 137, 141, 146 ff., 150, 152 ff., 161, 167 f., 170 ff., 179, 184 ff., 192 f., 198 f., 211.
timor servilis 156.
Tod als Strafe 80 ff.
Tonsur 194.
— Wirkung 54.
Transsubstantiation 122 ff., 148.
— zwei Eigentümlichkeiten 123 ff.
— Wesensverwandlung 128.
— Zeitpunkt 128 f.
Tugenden, eingegossene 86, 95.
Tridentinum 21, 43, 76, 82, 110, 130 f., 143, 172, 179, 189, 192, 212.
Trithemius 1, 6.

U.

Überbleibsel der Sünde 156 f.
Urban I. 107.

V.

Vaultier 9.
Verlöbnis 202.
Verwandlungen in der Natur 123 ff.

W.

Walafried Strabo 141.
Wassertaufe 63 ff.
Weihealtar 198.
Weihesakrament im Alten Bunde? 16.
Weihwasser 50.
— kein Sakrament 12 ff.
— Wirkung 54.
Wesensverwandlung, erste 134 f.
Wilhelm von Auvergne 4, 29, 51, 171, 179.
— von Auxerre, Leben und Werke 1–10.
— — — Seelsorgepraxis 149.
— von Seignelay 1.
Wulf, de 5.

Y.

Ymbertus von Arles 29.

Z.

Zacharias 157.
Ziesché 29.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard und **Dr. J. P. Kirsch**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Vierzehnter Band.

Erstes Heft.

Dr. Karl Adam,

Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1917.

Die kirchliche Sündenvergebung

nach dem hl. Augustin.

Von

Dr. Karl Adam,
a. o. Universitätsprofessor in München.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1917.

Z
VII

Imprimatur.

Paderbornae, d. 16. m. Maii 1917.

Vicariatus Generalis

Klein.

Seinem treuen Freund und Lehrer

Herrn Dr. Joseph Sachs,

Rektor am k. Lyceum in Regensburg,

in Verehrung gewidmet.

Vorwort.

„Eine neue dogmengeschichtliche Monographie über die Geschichte der Bußdisziplin und des Bußsakraments von den Zeiten der alten Kirche bis ins 13. Jahrhundert bleibt noch ein pium desiderium" (F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 1906[4], 476 Anm.). Sie kann solange nicht geschrieben werden, als sowohl über dem eigentlichen Ausgangs- wie über dem wichtigsten Wendepunkt in der Bußentwicklung noch beträchtliches Helldunkel liegt. In seinem weitausholenden Werk: L'édit de Calliste (1914) sucht A. d'Alès die ersten Anfänge der Kirchenbuße bloßzulegen. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist im wesentlichen kaum anzutasten, sowenig auch die biblische Grundlegung und die Bewertung des Edikts selbst befriedigen mag. Vorliegende Arbeit bemüht sich von Augustin her sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts Licht zu schaffen und im besonderen den Nachweis zu führen, daß bei dem großen Kirchenlehrer von Hippo der entscheidende Einschnitt in die Bußentwicklung zu machen ist.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Problemstellung 1

Erstes Kapitel.

Die ordentlichen Mittel des Sündennachlasses.

§ 1. Taufe und Vaterunsergebet 5
§ 2. Das confiteri und diligere 11
§ 3. Der Wirkungsbereich der täglichen Buße 16

Zweites Kapitel.

Das außerordentliche Bußmittel der öffentlichen Kirchenzucht.

§ 4. Der Gegenstand der öffentlichen Kirchenzucht 22
§ 5. Die Begründung und Ausdeutung der öffentl. Kirchenbuße 28
1. Die claves ecclesiae 30
2. Das suscitare 31
3. Das solvere 43
4. Augustins Bußlehre und die Frühscholastik 50
§ 6. Die äußere Form der öffentlichen Buße 56
§ 7. Reibungen und Härten 71

Drittes Kapitel.

Neue Gesichtspunkte im donatistischen Streit.

§ 8. Die Anfänge der donatistischen Kirchenzucht 75
§ 9. Die Kirchenbuße des ausgebildeten Donatismus 77
1. Die Exkommunikationspflicht 77
2. Die Sünde gegen den Hl. Geist 81
3. Der sanctus minister 88
§ 10. Der Ertrag der antidonatistischen Polemik 92
1. Der bedingte Wert der excommunicatio 92
2. Das rechte Verständnis der Sünde gegen den Hl. Geist . 95
3. Die sancti als Träger des Sündennachlasses 99
4. Der Heilswert der communio 110
5. Das Recht der einfachen susceptio 113

Viertes Kapitel.

Die Begründung der Privatbuße.

Seite

§ 11. Voraugustinische Ansätze in der griechischen und der lateinischen Kirche 119
§ 12. Die private Zurechtweisung nach Augustin (correptio secreta) 132
§ 13. Die Reichweite der correptio secreta 139
§ 14. Die neue Einteilung der Sünden 143
§ 15. Die Wiederholbarkeit der Privatbuße 151
Schluß 161

Einleitung.

Problemstellung.

Die neueste Bearbeitung der Bußlehre Augustins von F. Hünermann (Die Bußlehre des hl. Augustinus, Paderborn 1914) hält zwar daran fest, daß sich „eine ausdrückliche Anwendung seines Sakramentsbegriffs auf die Buße nicht vorfindet" (S. 41), betont aber mit Nachdruck, daß bei dem Kirchenvater „die Buße dem Namen wie der Sache nach ein Sakrament ist" (47). Sämtliche drei Stücke, die nach der katholischen Kirchenlehre zu einem Sakrament gehören: die Einsetzung durch Christus, das äußere Zeichen sowie die innere Gnade, seien in Augustins Sakramentsbegriff nachzuweisen (45). Der Bischof habe als „der ordentliche Erteiler der Rekonziliation bezw. sakramentalen Absolution" gegolten, in außerordentlichen Fällen aber sei jeder Priester befähigt gewesen, „die Buße aufzuerlegen und den Sünder zu absolvieren" (66). Seine Rekonziliation sei „im eigentlichen Sinne die sakramentale Absolution". Hünermann glaubt erwiesen zu haben: „Kirchliche Rekonziliation und göttliche Verzeihung der Schuld sind also identisch. Wie die Taufe das übernatürliche Leben begründet, so schenkt die Rekonziliation dasselbe wieder, wenn es nach der Taufe durch die schwere Sünde verloren gegangen ist" (67). Danach wäre der Heilige von Hippo ein einwandfreier Zeuge für die Bußlehre der katholischen Kirche. — Nach Schanz (ThQS 1895, 617) liegen „bei Augustin nicht bloß alle Teile des Bußsakraments klar vor, sondern es ist auch seine Lehre so vollständig dargestellt, daß außer dem Namen nichts fehlt". Ähnlich findet Portalié (Dict. de théol. cath. I 2427) bei Augustin sämtliche wesentlichen Stücke des Bußsakraments vor. Der katholische Dogmenhistoriker Tixeront dagegen (Hist. des

Dogmes II 423) will sich nicht verhehlen, daß Augustins Bußtheorie présente évidemment une certaine confusion. Bestimmter urteilen in diesem Sinne akatholische Forscher. Harnack (DG⁴ III 160) erklärt: „ein Bußsakrament in technischer Ausprägung findet sich bei Augustin nicht. Doch hat es faktisch bestanden, und Augustin hat ihm durch seine Auffassung, daß die gratia Christi nicht in der rückwärtswirkenden Taufgnade erschöpft sei, erst einen Unterbau gegeben." Nach Kattenbusch (RE 17, 355 f.) war „die Buße bei Augustin noch kein Ritus und daher noch kein Sakrament". Ähnlich Schmidt (JdTh 6, 232) und Dorner (Augustinus, sein theol. System usw. 286; die Belege s. Hünermann 46). Am entschiedensten bestreitet M. Ch. Lea (A history of auricular confession and indulgences in the latin Church I 116 sqq.), daß Augustin eine sakramentale Schlüsselgewalt der Kirche gekannt habe. Die Rekonziliation bezwecke bei ihm vielmehr lediglich eine kirchliche Lossprechung, nicht aber eine Versöhnung mit Gott.

Erklärt sich dieses Auseinandergehen der Urteile ausschießlich aus dem besonderen „Standpunkt" der Forscher oder doch immerhin auch und zumal aus der wirren Fülle des spröden Stoffes? Hünermann beteuert freilich (Vorwort V), Augustin habe seine Gedanken über die Buße „meist so häufig und klar ausgesprochen, daß, abgesehen von unwesentlichen Punkten, kein Zweifel darüber sein kann". Aber wie wird es verständlich, daß es selbst dem unbefangenen Blick der konfessionell nicht zerklüfteten Theologen des frühen Mittelalters, die sich seit Karl dem Kahlen mit Eifer Augustinischen Studien zuwandten, nicht gelingen wollte, aus Augustin jene klaren und befriedigenden Einsichten in das Wesen des Bußsakraments zu gewinnen, zu denen sich die katholische Theologie von heute bekennt? Die Bußlehre der Frühscholastik, wie sie mit leisem Finger zuerst M. Buchberger (Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin 1901, 25 ff.), später mit kräftigeren Strichen A. M. Königer (Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach 1906) und besonders ausführlich P. Polykarp Schmoll (Die Bußlehre der Frühscholastik 1909) zeichneten, wich, solange sie unter dem Bann Augustinischer

Gedanken stand, von der durch Thomas endgültig formulierten kirchlichen Bußlehre nicht unbeträchtlich ab. Augustins Anschauungen bildeten zusammen mit denen des Ambrosius „für den Fortgang der Entwicklung" — im Sinne der Kirchenlehre — „eher eine Belastung und ein Hemmnis als einen Vorteil". Die spätere Scholastik mußte von „anderswoher" Gründe suchen, „um über diese auctoritates hinwegzukommen" (Schmoll 6). Wie wäre das begreiflich, wenn bereits Augustin die spätere kirchliche Lehre derart ungetrübt dargeboten hätte, daß sie ein unbefangenes Auge schlechterdings nicht übersehen konnte?

So scheint eine nochmalige Überprüfung der Augustinischen Gedanken über die kirchliche Buße vonnöten, und sei es auch nur, um die frühscholastische Bußlehre dem geschichtlichen Verständnis nahezubringen. —

Ein weiterer Zielpunkt unserer Untersuchung war die Frage nach der Bedeutung, welche Augustin in der Entwicklung der kirchlich geleiteten Privatbuße, d. i. der vor dem Bischof allein, nicht vor breiterer Öffentlichkeit sich vollziehenden Kirchenbuße zukommt. Diese „Privatbuße" tritt im Abendland gegen Ende des 4. Jahrhunderts unvermittelt auf. Wir kennen die Bedingungen (vgl. Loofs DG[4] 339), aber keineswegs die verursachenden Kräfte ihrer Entstehung. Welche Stelle ist Augustin im Prozeß ihres Werdens zuzuweisen? Ist die Privatbuße dem heiligen Bischof von Hippo völlig fremd, wie Batiffol (Études d'hist. et de théol. pos. 1904[3], I 200), Vacandard (Revue du cl. fr. 1909, 408 sqq.), Boudinhon (Rev. d'hist. et de lit. rel. 1897, II 331sq.) und versteckt auch Rottmanner (HJG 1898, 895) behaupten? Oder ist sie ein seinem System an sich fremder Notbehelf, eine Ausnahme (vgl. Hünermann 61)? Oder ist sie in führenden Gedanken der Augustinischen Bußlehre wesentlich verankert, etwa in einer Unterscheidung von schwersten und schweren Sünden (so Schanz 478 ff.; Wolfsgruber, Augustinus 849; Schwane, DG der patristischen Zeit 1063_1; Portalié I 2428)? Oder in der altchristlichen Einteilung der Sünden in öffentliche und geheime bezw. in Kapitalsünden im engeren und weiteren Sinn (vgl. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament

1910², 224)? Und wenn die Privatbuße wirklich Augustins System eingebaut ist, wie kam der heilige Bischof dazu? Hat er sie schon als etwas Fertiges vorgefunden, oder bestimmte ihn erst das Besondere seiner Situation dazu, sie von anderswoher zu übernehmen und auszugestalten? Ist er als der angesehenste Zeuge oder als der eigentliche Schöpfer der abendländischen Privatbuße anzusprechen?

Unsere Aufgabe soll es sein, in der Beantwortung dieser und der anklingenden Fragen das Augustinische Bußbild nicht bloß nach seinen großen, leicht wahrnehmbaren Hauptzügen, sondern auch nach der Fülle der zahlreichen kleinen, teils mit-, teils gegeneinander laufenden Nebenlinien zu beschreiben und insbesondere zu zeigen, wie seine theologischen Kämpfe auf das übernommene Bußbild abfärbten.

Erstes Kapitel.

Die ordentlichen Mittel des Sündennachlasses.

§ 1. Taufe und Vaterunsergebet.

Die altchristliche Einschätzung der Taufe als jener σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, welche um jeden Preis unverletzt (ὑγιῆ, Herm. Sim. 8, 6, 3) und unbefleckt (ἄσπιλον, 2. Clem. 8, 6) zu bewahren ist und ein Leben sündeloser Heiligkeit[1] oder wenigstens steten ernsthaften Bußstrebens (Barn. 16, 7—9; 2. Clem. 8, 2; vgl. 1. Clem. 7, 3 usw.) fordert, wirkt auch in Augustins Bußbetrachtung nach, insofern er als die ordentlichen Mittel des Sündennachlasses nur die Taufe und das tägliche Bußflehen anerkennt. Schon die Kappadozier hatten, veranlaßt wohl durch das Darniederliegen der öffentlichen Buße, möglicherweise auch unter dem Einfluß einer vertieften psychologischen Erkenntnis auf die alten Gedanken zurückgegriffen und neben der Forderung der Taufreinheit die Pflicht einer täglichen Bußreue betont (vgl. Seeberg, DG II², 303. 305$_1$). Ähnlich verwiesen außer seinem Landsmann Cyprian (de dom. or. 12) Augustins nächste literarische Vertraute, Chrysostomus im Morgenland (de paen. hom. 8, 1) und Ambrosius im Abendland (de paen. 2, 10) auf den Heilswert der paenitentia quotidiana. So ward es ein Leitsatz seiner eigenen Seelsorge: Remissio peccatorum una est, quae semel datur; alia, quae quotidie datur. Remissio peccatorum una est, quae semel datur in sancto baptismate; alia, quae quamdiu vivimus hic, datur in Dominica oratione. Propter quod dicimus: dimitte nobis debita nostra (serm. 58, 5, 6). Non possumus accipere nisi unum baptismum semel;

[1] ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν, Herm. Mand. 4, 3, 2; Vis. 3, 3, 5; vgl. Tert. de bapt. 15: semel delicta diluuntur.

in oratione accipimus, unde quotidie lavemur, ut nobis peccata nostra quotidie dimittantur (serm. 59, 4, 7). Quoniam victuri sumus in isto saeculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione Dominica et quotidiana . . . in illa invenietis quasi baptismum quotidianum vestrum (serm. 213, 8, 8). In seinem um das Jahr 421 geschriebenen Werk gegen Julian zählt er zwar drei Stufen auf, nach welchen die iustificatio erfolgt: prius lavacro regenerationis, quo remittuntur cuncta peccata; deinde congressione cum vitiis, a quorum reatu absoluti sumus; tertio, dum nostra exauditur oratio, qua dicimus: dimitte nobis debita nostra, quoniam quamlibet fortiter contra vitia dimicemus, homines sumus (c. Iul. 2, 8, 23), allein als Mittel des Nachlasses sind auch hier nur Taufe und Herrengebet genannt.[1] Sooft Augustin das Christenleben in seinen normalen Äußerungen beschreiben will, schweben ihm Taufe und Herrengebet als die ordentlichen, für jeden Christen unentbehrlichen Mittel des Sündennachlasses vor. Semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione, schärft er seinen Katechumenen ein (de symb. 7, 14).

Wohl weiß er, daß es neben diesen Normalchristen auch Getaufte gibt, die für ihre außerordentlichen Verfehlungen auch außerordentlicher Sühnemittel bedürfen (maiorem quisque in se severitatem debet exercere, serm. 351, 4, 7). Darum erwähnt er nicht selten neben den beiden ordentlichen Vergebungsmitteln als dritte, außerordentliche remissio den Nachlaß auf dem Wege der paenitentia luctuosa et lamentabilis (de div. quaest. 83. 26). Ergo tribus modis dimittuntur peccata in ecclesia, in baptismate, in oratione, in humilitate maiore paenitentiae (de symb. 8, 15; vgl. enchir. 69). Ähnlich

---

[1] Mit Unrecht ziehen deshalb Portalié (I 2426) und Hünermann (20_1) diese Stelle neben anderen als Beleg für den falschen Satz an, daß Augustin „überall, wo er von der Buße spricht, drei Arten derselben unterscheide" (Hünermann 20). Es handelt sich hier nicht um die drei Formen der Buße, sondern der Rechtfertigung. Soweit diese den Nachlaß von Sünden einschließt, weiß Augustin auch hier nur von dem baptismus und der oratio dominica.

zählt er in der gegen angeblich novatianische Aufstellungen gerichteten ep. 265, 7. 8 drei Klassen von Büßern auf: die paenitentes ante baptismum, die proprie paenitentes, ferner die paenitentia bonorum et humilium fidelium pene quotidiana, in qua pectora tundimus, dicentes: dimitte nobis etc. In de fid. et op. 26, 48 zerspaltet er die Klasse der öffentlichen Büßer nochmals in zwei eigene Arten und gelangt so zur Aufstellung von vier besonderen Bußformen: der Taufbuße, der täglichen, der öffentlichen Buße und der privaten Buße der Zurechtweisung. Am eingehendsten und bestimmtesten äußert sich Augustin über die drei Bußarten in seinen Bußpredigten 351. 352.[1] Tres sunt actiones paenitentiae, quas mecum vestra

[1] Erasmus behauptet von den sermones 351. 352 ein plurimum discrepare ab Augustino. Die Mauriner treten dagegen unter Berufung auf Possidius (ind. 8) für deren Echtheit ein: ipsius sc. Augustini sane et doctrinam uterque habet et stilum, nostro iudicio. Ebenso sind die Anschauungen der Neueren geteilt. Hünermann (23,) will sich mit „der allgemeinen Phrase" Portaliés (I 2310), daß insbesondere serm. 351 n'a aucune parenté de style ni de langue avec les autres écrits d'Augustin nicht begnügen und fordert „triftigere Gründe" für deren Unechtheit.

Ohne Zweifel fallen nun in serm. 351 — er kommt für unsere Zwecke zumal in Betracht — nicht wenige Besonderheiten auf. Die Sprache ist zuweilen hart und geschraubt, die Beweisführung streng logisch und bestimmt, ohne jene affektvolle Unmittelbarkeit, elastische Beweglichkeit und redselige Üppigkeit, die man in den übrigen Reden des Heiligen spürt. Dazu kommt eine ganze Reihe ungewöhnlicher Ausdrücke und Wendungen. Schon die Anrede vestra eruditio (2, 2) ist singulär. Augustin gebraucht vielmehr abwechselnd sanctitas vestra, caritas vestra, fratres, fratres mei, carissimi, dilectissimi, selten auch vestra prudentia. Ebenso fremd sind Ausdrücke wie ecclesiae provinciales, stipendiaria multitudo (3, 5) oder Wendungen mit circumstare (5, 12), circumdare (4, 11) etc. Nicht minder ungewöhnlich, wenn auch dem Inhalt nach durchaus augustinisch, klingt die Formel: antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur (4, 9). Sooft Augustin sonst das solvere mit den ministri in Verbindung setzt, vergißt er nicht, zugleich auch das excitare als Gottes eigene Tat hervorzuheben (serm. 67, 2, 3; 98, 8; 352, 3, 8; in Io. Ev. tr. 22, 7; 49, 24). Fremd mutet auch der Satz an: et tamen certiores sunt claves ecclesiae quam corda regum (5, 12). Sein Grundgedanke freilich von der Sündenvergebung in der Kirche ist Augustin durchwegs geläufig. Singulär ist ferner das Bild vom Aussatz (scabies), mit dem er die tödliche Wirkung einer Vielheit kleiner Sünden zu erklären sucht (3, 5). Sooft Augustin sonst diesen Gedanken variiert, wählt er das ungleich passendere Bild von

eruditio recognoscit (serm. 351, 2), triplex autem consideratio agendae paenitentiae in sacra Scriptura invenitur (serm. 352,

---

der bedrohlichen Wucht vieler kleiner Sandkörner und Wassertropfen (serm. 9, 11, 17; 56, 12; 278, 12, 12; in ep. Io. 1, 6) oder von der tödlichen Gefahr vieler kleiner Löcher im Schiffsraum (serm. 58, 9, 11; ep. 265, 8) oder vieler kleiner schädlicher Tiere (serm. 9, 11, 17; 278, 12, 12). Ungewöhnlich scheint ferner in dem zweifellos nachpelagianischen (vgl. 4, 8) sermo die Hervorhebung der freien Willenstat (arbiter voluntatis). Selbst in den Kindern wird nach einem meritum gesucht (2, 2). Ungewöhnlich ist weiter der Vermerk, daß wir inter ipsa sacramenta mentimur, falls wir bei der Rezitation der 5. Vaterunserbitte uns schuldlos fühlen, und daß wir nullo dubitante dadurch graviter sündigen (3, 6). Auffällig ist ferner die Ausdehnung der Bußverpflichtung auf alle Sünden, quae Legis decalogus continet (4, 7; vgl. 3, 4). Sonst zieht Augustin zu Bestimmung der Todsünde lieber 1. Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 19 heran. Aus dem Zusammenhalt mit 3, 4 ergibt sich allerdings, daß auch serm. 351 nur an jene Sünden des Dekalogs denkt, die vom Himmelreich ausschließen. Singulär scheint ferner die eindringliche Forderung und eingehende Begründung des interim separari (4, 7), und zwar auch für geheime Vergehen (adscendat tribunal mentis suae). Weiter der Vergleich der steinernen Wegtafeln mit Lehrern, die kein gutes Beispiel geben (4, 11). Besonders bedenklich macht aber das Fehlen jeder Polemik. Die für die kirchliche Bußlehre so wichtigen Gleichnisse vom Weizen und Unkraut, von den guten und schlechten Fischen werden zwar angeführt, aber nicht, wie sonst immer, im antidonatistischen Interesse, sondern zum Beweise dafür, daß eine nominatio ohne nachfolgende convictio noch nicht zum Ausschluß des Sünders berechtige (4, 10). Sie wenden sich also nicht gegen den donatistischen, sondern gegen einen innerkirchlichen Rigorismus. Ähnlich wird ohne jede polemische antinovatianische Zuspitzung der allumfassende Nachlaßwille Gottes verteidigt (5, 12) oder die sonst (vgl. de pecc. mer. et rem. 1, 20, 26; op. imp. c. Iul. 3, 38) von den Pelagianern gebrauchte Unterscheidung zwischen vita und regnum Dei zurückgewiesen (4, 8). Diese ruhige, vornehme Zurückhaltung gegenüber ketzerischen Meinungen ist in den sonstigen öffentlichen Ansprachen Augustins nicht üblich. Man möchte gerade von hier aus der Anschauung zuneigen, daß serm. 351 in einer Zeit geschrieben wurde, in der die donatistischen und pelagianischen Kämpfe ihren Höhepunkt überschritten hatten und nur mehr in leise nachklingenden Einwänden verspürt wurden.

So sehr demnach das plurimum discrepare des Erasmus zu Recht besteht, so wenig darf anderseits das reiche Augustinische Gut übersehen werden, das in serm. 351 verarbeitet ist. Es kann schlechterdings kein Satz der langen Rede seinem Inhalt nach als unaugustinisch bezeichnet werden. Hünermann verweist im besonderen mit Recht auf die dem Kirchenvater auch sonst geläufige Einteilung der Buße in drei Arten (2, 2)

1, 2). Gerade in serm. 351 wird die Heilsbedeutung der Kirchenbuße in den wärmsten Tönen gefeiert: certiores sunt claves ecclesiae quam corda regum (5, 12). Es ist dringende Pflicht des Gefallenen confugere ad ipsas claves ecclesiae (4, 9). Die Kirchenbuße ist hier schon nicht so fast mehr ein Institut, das nur in besonders groben Fällen, also ausnahmsweise, gebraucht wird, sondern wird scheinbar als ordentliches Heilmittel für alle Sünden angesehen, quae legis decalogus continet (4, 7). Freilich läßt Augustin auch hier keinen Zweifel, daß er unter Sünden gegen den „Dekalog" nur schwere Sünden verstanden wissen will. Denn in demselben Atemzuge (3, 4)

---

und auf die Augustin eigentümliche Meinung, daß ein aus sinnlicher Begierde geschehender Vollzug der Ehe sündhaft sei (3, 5). Als augustinisch ist weiter die Theorie anzumerken, daß mehrere kleine Sünden eine große geben (3, 5), daß eine Sündenvergebung auch ohne Sakrament denkbar sei (4, 10), besonders aber die ausnehmende Einschätzung der caritas (4, 8), die Betonung des universalen Heilswillens Gottes (5, 12), der Hinweis auf die ligatura (4, 9) und die mystische Betrachtung der Kirche und ihrer Glieder als corpus Christi (4, 7). Auch der Stil klingt zuweilen trotz aller sonstigen Verschiedenheiten auffällig an Augustin an. So die Frage (5, 12): quid perdit, cum supplicat Deo, qui salutem perdere non dubitavit, cum offenderet Deum. Besonders aber ist die den sermo beseelende weltflüchtige Stimmung durchaus augustinisch. Sein Satz, daß schon das Leben an sich uns „leid tun" müsse (3, 3), erinnert an seine pessimistische Bemerkung in de civ. D. 21, 14: quamquam vita ipsa mortalium tota poena sit, quia tota tentatio est (vgl. c. Iul. Pel. 2, 10, 33). Die eingehende feinsinnige Beschreibung der allem Tugendstreben anhaftenden Mängel (3, 4. 5) scheint seinem persönlichsten Erleben entnommen. Es ist kaum glaublich, daß ein Schüler Augustins die Gedanken des Meisters so ungebrochen hätte wiedergeben können. So entscheiden wir uns doch für die Verfasserschaft des Heiligen von Hippo. Die Besonderheiten des Ausdrucks und Stils erklären sich uns zunächst aus dem gereiften, gedankenharten Alter, in dem Augustin die Rede hielt. Sie ist ohne Zweifel eine seiner letzten. Nach Bardenhewer (Patrologie[3] 1910, 431) erscheinen „die früheren Predigten Augustins schwunghafter und abgerundeter, die späteren knapper, dialektischer, allen Schmuck verschmähend". Anderseits erklärt sich das thematisch Steife und Geschraubte der Predigt auch aus ihrer besonderen Tendenz. Sie wendet sich mit dem ehrerbietigen vestra eruditio viel mehr denn an die Gläubigen an die dispensatores panis coelestis (vgl. 3, 4), an die antistites ad altare assistentes (3, 6) und will eine Art Pastoralanweisung für die Verwaltung der Buße sein. Vgl. u. a. die ausführliche regula für die ecclesiastici iudicii forma (4, 10).

unterscheidet er die kleinen Sünden der Verdrießlichkeit, des Zornes, der Lässigkeit von den Vergehen gegen den Dekalog. In serm. 352 wird denn auch der Ausnahmecharakter der Kirchenbuße wieder mit Fleiß den Katechumenen gegenüber unterstrichen: sed, carissimi, hoc genus paenitentiae nemo sibi proponat, ad hoc genus nemo se praeparet (3, 8). Nur bedeutende Vergehen können Gegenstand solcher Buße sein: grave vulnus est, adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium, gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum (3, 8).

Sowenig demnach Augustin die Kirchenbuße zur Tilgung der schweren Sünden missen will, so sehr hält er anderseits daran fest, daß die schweren Sünden ein bedauerlicher Ausnahmefall im Leben des Christen sein müssen. Die paenitentia humilior, humillima stellt in seinen Augen ein Übel dar, dem der Gläubige durch Vermeidung der crimina lethalia entrinnen soll. Darum seine Mahnung an die Katechumenen: cum baptizati fueritis, tenete vitam bonam in praeceptis Dei, ut baptismum custodiatis usque in finem . . . nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini, quod absit a vobis (de symb. 7, 14). Talia non facit bonae fidei et bonae spei christianus (serm. 181, 8). Es ist ein Hauptsatz seiner Sittenlehre: itaque sanctorum hominum vitam, quamdiu in hac mortali vivitur, inveniri posse dicimus sine crimine (enchir. 64). Der einmalige baptismus des Wassers und der tägliche baptismus des Gebetes sollten an und für sich genügen. Gegenüber den Donatisten, welche in der Wiedertaufe der Gefallenen das einzige Heilmittel sahen, quasi solo baptismo . . . homines ab errore mundentur, zählt er all die Möglichkeiten auf, nach denen eine Reinigung erfolgen kann. Mundantur et verbo veritatis . . . mundantur et sacrificio contriti cordis . . . mundantur et eleemosynis . . . mundantur ipsa, quae supereminet omnibus, caritate (c. Cresc. 2, 12). Von der eigentlichen Kirchenbuße ist nicht die Rede. Das ist unser tägliches Fußwaschen, daß wir beten: vergib uns unsere Schulden (in Io. Ev. tr. 56, 4). Im Gebet um Vergebung hat uns Gott propter ipsa peccata humana et tolerabilia et tanto crebriora eine quotidiana medicina ge-

reicht, ut his verbis lota facie ad altare accedamus (serm. 17, 5; 131, 7).

Das wahrhaft Bußkräftige in all diesen Werken der Andacht ist das in ihnen sich äußernde Schuldbekenntnis (confessio) und die Liebe (dilectio). Die Vaterunserbitte enthält beides zusammen. Darum ist gerade sie eine medicina quotidiana für die täglichen Sünden.

§ 2. Das confiteri und diligere.

Augustin kann sich nicht genug daran tun, die sündentilgende Kraft der confessio und dilectio in das rechte Licht zu rücken. Für die vielen kleinen Vergehen, die in ihrer Gesamtheit eine einzige große ausmachen, so wie viele Tropfen einen Fluß und viele Körner eine Masse bilden: quae spes est? Ante omnia confessio, ne quisquam se iustum putet et ante oculos Dei, qui videt, quod est, erigat cervicem homo, qui non erat et est. Ante omnia ergo confessio. Deinde dilectio, quia de caritate quid dictum est? Caritas cooperit multitudinem peccatorum (in ep. Io. tr. 1, 6).

Unter dem confiteri versteht Augustin das rücksichtslose Aufdecken der eigenen Fehler, die Aussprache des eigenen Unwertes vor Gott und das Bekenntnis zu seiner alleinigen Güte und Heiligkeit. Ergo in confessione sui accusatio, Dei laudatio est (serm. 67, 1, 2). Solange der Mensch seine Verschuldungen nicht im Angesicht Gottes erkennt, sind sie occulta. Darum betet Augustin selbst mit dem Psalmisten: ab occultis meis munda me (Conf. 1, 6). Es gilt, diese occulta nicht nach Art der Manichäer als fremde Machteinflüsse zu entschuldigen (excusare eam amabam, Conf. 5, 10), sondern einzugestehen: quid occultum esset in me, etiam si nollem confiteri tibi (Conf. 10, 2). Es gilt, Verborgenes vor Gott aufzudecken: noli operire tu et operit Deus (en. 2, 5 in ps. 31). Wer seine Sünden „nicht sehen will", wendet ihnen den Rücken zu (en. in ps. 100, 3). Die Sünden sind wie ein böses Geschwür, das im Bekenntnis vor Gott aufbricht (quaest. ev. 2 qu. 37, 1).

So ist denn das rechte confiteri ein von lebendiger Gottesfurcht beherrschtes Zugerichtsitzen über sich selbst. Ne in

bonis tuis illum (sc. Deum) contemnas, te laudes; ne in malis tuis illum accuses, te excuses: ipsa est vera confessio (serm. 176, 5). Ea enim demum est humanae iustitiae disciplina, non in se amare nisi quod Dei est et odisse, quod proprium est, nec approbare peccata sua nec in eis alium improbare, sed seipsum (ep. ad Rom. exp. inch. 9; vgl. in Io. Ev. tr. 12, 13; serm. 20, 2). Seine Confessiones klingen in den Ruf aus: Te enim mihi absconderem, non me Tibi... neque enim id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua (Conf. 10, 2).

Einer solchen Selbstverurteilung im Angesichte Gottes eignet eine belebende Kraft, ja sie ist bereits gottgewirktes Leben. Cum autem coeperit tibi displicere, quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. Initium operum bonorum confessio est operum malorum (in Io. Ev. tr. 12, 13). Wer zur Selbsterkenntnis erwacht, gleicht dem Lazarus, da er lebend sein Grab verließ. Qui confitetur, foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret. Vivere non posset, nisi resuscitatus esset (serm. 67, 1, 2).

Als neues Leben für Gott und für das Gute tötet die confessio die Sünden der Schwachheit. Si de infirmitate vitae subrepserit peccatum, continuo vide, continuo displiceat, continuo damna; et cum damnaveris, securus ad iudicem venies (in ep. Io. tr. 1, 7). Hat ein Christ durch viele kleine Vergehen sich eine große Sündenlast zugezogen, so ist die einzige Hoffnung: ante omnia confessio, ne quisquam se iustum putet et ante oculos Dei, qui videt quod est, erigat cervicem homo, qui non erat et est (in ep. Io. tr. 1, 6).

Nur mit halbem Recht behauptet Schanz (a. a. O. S. 475): „Augustin erwähnt das Bekenntnis der Sünden vor Gott so oft, daß es auf ein besonderes Sündenbekenntnis bezogen werden muß." An ein besonderes Bekenntnis denkt Augustin nur in jenen außerordentlichen Fällen, in denen die potestas clavium anzurufen ist. Nur in diesem Zusammenhang spricht er von einem confiteri im Angesicht der ministri. Cum confessus fuerit, quid dicitur ministris? Quod dictum est ad funus Lazari: solvite illum etc. (in Io. Ev. tr. 22, 7). Daß auch dieses confiteri nur in allgemeiner Form erfolgte,

wenigstens insoweit es ein Bekennen vor der kirchlichen Öffentlichkeit war, wird später zu erörtern sein (§ 6).

Aber immerhin bedeutet in der Augustinischen Terminologie das confiteri vor Gott mehr als das bloße paenitere, insofern es nicht wie dieses sich in einem inneren Akt der Selbstverdemütigung erschöpft, sondern sich irgendwie nach außen aussprechen will. Ist das paenitere des Sünders mit dem Neuaufleben des Lazarus zu vergleichen (iam revixit), so sein confitendo proferre conscientiam mit dessen Austritt aus dem Grab (iam de sepulcro eductus est, serm. 2, 3 in ps. 101). Augustin beschreibt es deshalb als ein foras prodere, quod occultum erat (serm. 67, 1), als ein procedere de tenebris ad lucem (in Io. Ev. tr. 22, 7), als ein ab occulto et tenebroso procedere (serm. 352, 3, 8), als ein foras exire (serm. 295, 3, 2). Aber so sehr diese Ausdrücke den Fortschritt des inneren paenitere zum äußeren Bekenntnis besagen, so bezeichnen sie doch keineswegs ein „Beichten" im eigentlichen Sinn. Auch das Bekenntnis, das der Pharisäer im Tempel, quoniam ad medicum venerat, vor Gott hätte ablegen sollen, nennt Augustin ein confitendo monstrare (serm. 351, 1, 1). Mit dem confiteri ist an sich lediglich ein äußerer Akt der Selbstverdemütigung im allgemeinsten Sinn gemeint. Die Zuhörer Augustins sind an diese äußere Bekundung ihres Schuldgefühls derart gewöhnt, daß sie unwillkürlich an die Brust schlagen, wenn sie nur das Wort confessio hören, velut iam moneantur confiteri peccata (serm. 292, 2; vgl. serm. 67, 1).

Seiner theologischen Einschätzung nach ist somit das confiteri mit unserem Beichten nicht zusammenzuwerfen. Es deckt sich durchaus mit dem, was die frühchristliche Zeit unter dem ἐξομολογεῖσθαι verstand und was Cyprian als manifesta lamentationis suae professio definierte (ep. 55, 23). Erst serm. 393 rückt es in die unmittelbare Nähe unseres Beichtbegriffs, insofern er das Bekennen vor Gott und dem Priester in einem Atemzug nennt. Si ad ultimum vitae steterit sc. homo, nescit si ipsam paenitentiam accipere ac Deo et sacerdoti peccata sua confiteri poterit. Allein die angezogene Stelle gehört nicht mehr Augustin, sondern einer späteren Entwicklungsstufe der Kirchenbuße an, in welcher

der Katalog der bußpflichtigen Sünden nach klösterlichem Vorbild verengt und verstrengt und das confiteri Deo et sacerdoti als die eigentliche Pönitenz erklärt wurde.[1] Das Heilwirkende, Sündentilgende des confiteri liegt somit für Augustin in dem Bekenntnis vor Gott. In dem dimitte nobis debita nostra des Herrengebets ist dieses Bekenntnis zu reinem Ausdruck gebracht.

Der zweite Teil der fünften Vaterunserbitte: sicut et nos dimittimus usw. verweist auf die andere Grundmacht aller Sündentilgung, auf das diligere. Das diligere äußert sich erogando, quod habes bonum, d. i. im Spenden materieller

[1] Serm. 393 kann in seiner jetzigen Gestalt unmöglich von Augustin stammen. Unecht ist zum mindesten die bereits von den Benediktinern in Klammern gesetzte Zwischenfrage: sed dicat aliquis — post paenitentiam melius. Von der breiten, aufdringlichen Schwulstigkeit des Stils abgesehen spricht gegen die Echtheit dieser Stelle: 1. der von Augustin nicht bloß abweichende, sondern ihm durchaus widersprechende Sündenkatalog. Dico, abstinete vos ab ebrietate, a concupiscentia, a furto et maliloquio, ab immoderato risu, a verbo otioso . . . ecce quam levia dixi. Omnia tamen gravia et pestifera. Nirgends stellt der Kirchenvater die Trunkenheit und den Diebstahl mit dem „ausgelassenen Lachen" und „unnützen Wort" auf eine Linie oder beschreibt sie gar als levia, die nur insofern zu gravia werden können, als sie plura sind (vgl. serm. 9, 11, 18: et non sunt levia, quia plura). Ebrietas und furtum rangieren vielmehr stets in der Klasse der Kapitalsünden. Manifesta, quae non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra vel blasphemiae vel furta vel ebriositates (de serm. Dom. 2, 18, 59; vgl. serm. 224, 1; 56, 8, 12; 261, 9, 9; en. in ps. 122, 12). Umgekehrt gehören maliloquium, immoderatus risus, verbum otiosum nirgends zu den vitia, sondern zu den leichteren Vergehen (vgl. serm. 9, 11, 18; 261, 9). Niemals verwischt Augustin beide Gruppen, da ihre Unterscheidung eine wichtige Voraussetzung seiner Bußlehre bildet. 2. Unaugustinisch ist das wahllose Heranziehen selbst der levia zur Kirchenbuße. Weil pestifera, müssen sie nach dem sermo rechtzeitig — dum sanus est — vor Gott und dem Priester bekannt werden. In Wirklichkeit weist aber Augustin ausdrücklich nur die Kapitalvergehen der Kirchenbuße zu. Die peccata venialia, wie maßloses Lachen und Plaudern, ja selbst unzüchtige Begierden (serm. 155, 9; de Trin. 12, 12, 18) werden durch den baptismus quotidianus des Vaterunsergebets gesühnt. 3. Unaugustinisch ist endlich die schwulstige Bezeichnung des Predigers als bonus sacerdos. Der Kirchenvater beargwöhnt den Ausdruck sacerdos als donatistische, dem mediator des Parmenian nahekommende Formel und verwendet ihn lieber für Christus (vgl. serm. 2, 20 in ps. 36). Für den Bußleiter gebraucht er meist praepositus, sacramentorum antistes, minister.

Güter, dann aber auch remittendo, quod pateris malum (serm. 42, 1), d. i. im Vergeben fremder Beleidigungen. Im Anschluß an die 5. Bitte betont Augustin die Heilskraft dieses Vergebens derart, daß es zuweilen als ein neues, selbständiges Vergebungsmittel erscheint. Hat jemand seinen Nächsten beleidigt, est unum remedium, supplici animo veniam deprecetur (de serm Dom. 10, 28). Wenn wir dem Nächsten vergeben, so wird das, was wir auf Erden lösen, auch im Himmel gelöst (in Io. Ev. tr. 58, 5). Cum autem correxeris et concordaveris cum fratre tuo, solvisti illum in terra. Cum solveris in terra, solutus erit et in coelo (serm. 82, 4, 7). Selbst schwere Versündigungen gegen die Liebe werden durch genugtuendes Entgegenkommen geheilt. Peccasti in fratrem: fac satis et sanctus es. Cito fecisti mortiferam rem, sed remedium cito invenisti (serm. 82, 3, 5). — In dem dimittere debitoribus nostris hat uns Gott ferner ein antidotum für alle Sünden eines ungeordneten Mißbrauchs der Geschöpfe gegeben, selbst wenn sie nicht zwar eine Beleidigung des Nächsten, wohl aber Gottes einschließen. Quis enim te accusabit immoderate utentem tuo cibo, tuo potu, tua coniuge? Nemo accusabit hominum, sed tamen quia Deus arguit, exigens de te integritatem templi sui et incorruptionem habitationis suae, dedit tibi remedium tamquam dicens: si excedendo modum offendis me et ego tenebo te reum, ubi te nullus hominum accusat; dimitte homini, quod in te peccavit, ut dimittam tibi, quod peccas in me (serm. 278, 10, 10). Wer diesen gottgewollten Ausgleich nicht leistet, qui mihi dixerit: non remitto peccata, quae in me forte homines peccant, non est unde illi promittam salutem (serm. 278, 11, 11). Die Vergebung der Sünden des Nächsten ist somit nach dem Kirchenvater auch das gottgewollte, indispensable Tilgungsmittel für gewisse Vergehen des ungeordneten Mißbrauchs der Geschöpfe. Qui enim et ad huiusmodi antidotum renuntiaverit, nulla ibi spes salutis omnino remanebit (l. c.). Freilich denkt er hierbei nur an Sünden leichterer Art. Denn ausdrücklich scheidet er unmittelbar anschließend von den genannten Vergehen quaedam gravia et mortifera aus, die nur per claves ecclesiae vergeben werden (serm. 278, 12, 12). Daß es sich nur um eine

medicina für die quotidiana handelt, erklärt er auch serm. 352, 2, 7.

Ist das Vaterunsergebet, im besonderen seine fünfte Bitte, die medicina quotidiana (serm. 17, 5; 131, 7), die quotidiana nostra mundatio (serm. 261, 10, 10) für die täglichen Christensünden, die klassische Formel, in der die Grundfunktionen jeder Buße, das confiteri und diligere, sich am deutlichsten aussprechen, so vergißt doch Augustin nicht, seine Hörer immer wieder daran zu erinnern, daß confessio und dilectio sich auch im Fasten und Almosengeben heilskräftig auszuwirken vermögen. Das eine remedium des Vaterunsergebetes erweitert sich so zu den remedia eleemosynarum, ieiuniorum, orationum — ipsa sunt tria (serm. 9, 11, 17). Für die täglichen Gebrechen adhibentur medicamenta eleemosynarum, ieiuniorum et orationum, ut in oratione dicatur, quod in eleemosynis agitur (c. ep. Parm. 2, 10). Die Almosen im besonderen sind remedia salutaria, welche die Kraft des Vaterunsergebets zu unterstützen haben (in Io. Ev. tr. 124, 5). Durch Augustins Predigten geht der Ruf: exercete vos in eleemosynis, in ieiuniis, in orationibus. His enim purgantur quotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in animam propter fragilitatem humanam (serm. 9, 11).

§ 3. Der Wirkungsbereich der täglichen Buße (peccata quotidiana).

Kennt Augustin wirklich für das normal verlaufende Christenleben nur diese remedia, vorab das Vaterunsergebet, so ist die Frage von ausschlaggebender Bedeutung: worauf beziehen sich die „täglichen" Heilmittel, welche Sünden betrachtet der Kirchenvater als quotidiana, als unvermeidliche Begleiterscheinungen der christlichen Lebensführung? Deckt sich sein Katalog der „läßlichen" Sünden wirklich mit dem der Gegenwartstheologie, wie Portalié (I 2426) und Hünermann (11) behaupten? Oder ist er weiter?

Der Ausdruck peccata quotidiana hat für Augustin im Unterschied zu den sonstigen Bezeichnungen der läßlichen Sünden als peccata minuta, levia, minima, venialia eine

polemische, antipelagianische Tendenz. Pelagius und Cälestius und im Anschluß an sie die Pelagianer überhaupt vertraten wenigstens versteckt die Lehre: posse per liberum arbitrium vel facile vel etiam difficile, quae divinitus iubentur impleri (ep. 186, 10, 35; de gest. Pel. 11, 24). Jovinian behauptete gar ein non posse peccare post baptisma (op. imp. c. Iul. 1, 98). Ihnen gegenüber vertrat Augustin die Lehre der Väter, daß es ohne Gnadenbeistand excepto Christo mediatore keinen Menschen gebe, gegeben habe und geben könne, qui nullum habeat peccatum (de pecc. rem. 2, 20, 34). Dieser Satz sei aber recht zu verstehen. Aliud est enim non peccare, aliud non habere peccatum. Nam in quo peccatum non regnat, non peccat i. e. qui non oboedit desideriis eius; in quo autem non existunt omnino ista desideria, non solum non peccat, sed etiam non habet peccatum (exp. ep. ad Gal. 48). Der getaufte, von der Gottesliebe durchherrschte Mensch „sündige" zwar nicht mehr, aber wegen der in ihm immer noch wachen desideria stehe er „in der Sünde". Der Schuld- und Strafcharakter (universus reatus) dieses erbsündlichen languor, den Paulus als Sünde bezeichne, werde zwar cum omnibus, quae illi oboedientes fecimus, diximus, cogitavimus, im Sakrament der Taufe getilgt, so daß uns dieser languor nicht mehr schaden könne, falls wir nicht einwilligten. Sed quoniam tentatio est vita humana super terram, so läßt es sich, auch wenn wir uns a criminibus fernhalten, nicht vermeiden, ubi desideriis peccati vel facto vel dicto vel cogitatu oboediamus; quando adversus maiora vigilantibus quaedam incautis minuta subrepunt (serm. 3, 1. 2 in ps. 118). Ecce enim baptizati sunt homines . . ., restat tamen lucta cum carne, lucta cum mundo, lucta cum diabolo. Si autem luctatur, aliquando ferit, aliquando percutitur, aliquando vincit, aliquando perimitur (serm. 158, 4).

Die peccata minuta sind somit die Folgen des noch vorhandenen erbsündlichen languor, Folgen, die ohne besondere Gnadenhilfe, wie sie Maria zuteil war (de nat. et gr. 36, 42), nicht vermieden werden. Hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, qui fuisse

responsuros putamus . . . nonne una voce clamassent: si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est (de nat. et gr. 36, 42).

Eben deshalb sind solche Vergehen quotidiana. Der pelagianische Satz von dem posse impleri oder dem non posse peccare verträgt sich nicht mit der Tatsache, daß der erbsündliche languor auch nach der Taufe wenigstens adversus minora noch fortwirkt. Von diesem antipelagianischen Verständnis der peccata quotidiana aus ist ihr Inhalt unschwer zu beschreiben. Während die Seele grundsätzlich auf Gott und das Gute eingestellt bleibt und adversus maiora auf der Hut ist, passiert es ihr, daß sie die kleineren Mängel übersieht (quaedam minuta subrepunt, serm. 3, 1. 2 in ps. 118). Die täglichen Sünden sind deshalb Sünden der Unachtsamkeit adversus minora und Sünden der Schwachheit infolge der auch in der Seele des Erlösten noch fortwirkenden desideria peccati. Ausdrücklich teilt Augustin darum die Gesamtheit der Sünden in peccata infirmitatis, imperitiae und malitiae ein. Er bemerkt dazu: Infirmitas contraria est virtuti, imperitia contraria est sapientiae malitia contraria est bonitati. Quisquis igitur novit, quid sit virtus et sapientia Dei, potest aestimare, quae sint peccata venialia (de div. quaest. 83. 26). Anderswo beschreibt er die täglichen (läßli hen) Sünden als solche, welche für die Gestaltung der Lebensführung unwesentlich sind. Denn aliud est, ubi mutes vitam, aliud est, ubi toleres vitam (serm. 9, 11).

An welche Sünden denkt Augustin im einzelnen? Wiederholt versucht er sie aufzuzählen. So serm. 9, 11: illa dico quotidiana peccata, quae aut per linguam facile committuntur, ut est verbum durum, aut cum labitur aliquis in risum immoderatum aut in huiusmodi nugas quotidianas. Ausführlicher in serm. 56, 8, 12, wo er im besonderen den ungeordneten Gebrauch der Augen (quod non opportet videndo libenter), der Ohren (cum aliquid, quod non opportet, audieris, etsi non feceris), der Zunge (ad illam pertinet materies blasphemiarum et multa etiam inania dicuntur, quae ad rem non pertinent), besonders aber die Gedankensünden (cogitationes, quis tenet?) der quotidiana mundatio sanctae orationis unter-

wirft. Ähnlich in serm. 261, 9: adtendere aliquid, quod non debebas, peccatum est; audire aliquid libenter, quod audiendum non fuit, peccatum est; cogitare aliquid, quod non fuit cogitandum, peccatum est. Für derlei Vergehen hat Gott ein quotidianum remedium im Herrengebet gegeben (c. 10). — Selbst der Stand der ministri darf sich nicht schmeicheln, von täglichen Sünden frei zu sein. Auch wenn er die zehn Gebote gewissenhaft beobachtet, so bringen doch die Amtshandlungen selbst mit den daran sich knüpfenden difficultates bald Überdruß, bald Ärger oder andere Mängel. Es ist zum mindesten Staub, der sich an die Schuhe klebt (serm. 351, 3, 4). Noch häufiger stellen sich solche Unebenheiten naturgemäß bei den Laien ein. Propter administrationem rerum familiarium et coniugiorum artissima vincula tam multa peccant, ut non tam de istius mundi pulvere adspergi, quam luto obliniri videantur. Bald sind es Streitigkeiten, bald Unordnungen im ehelichen Geschlechtsverkehr, bald unnütze Plaudereien über andere, bald ödes Gelächter, dann wieder allzu große Gier im Essen, Mangel an Entgegenkommen im Kauf und Verkauf und überhaupt all jene kleinen Erbärmlichkeiten, die jeder an sich selbst am besten wahrnimmt (serm. 351, 3, 5). Ja, das irdische Leben an sich schon mit seiner Vergänglichkeit und Torheit muß zur humilitas bestimmen, quae pene una disciplina Christiana est (351, 3, 3).

Auch nach diesen Aufzählungen wird deutlich, daß das Charakteristische der täglichen Sünden für Augustin darin liegt, daß es Sünden der Unachtsamkeit sind, wie sie die Unrast des täglichen Lebens, seine vielseitigen Hemmungen und Verwicklungen für unsere geschwächte Natur von selbst mit sich bringen. Das negative Kriterium für sie ist: ne iam regnet peccatum in eius mortali corpore (serm. 351, 3, 4).

Daß er freilich den Begriff der „Unachtsamkeit" durchaus nicht eng gefaßt wissen will, beweist seine Beurteilung der unreinen Gedankensünden. In dem oben angezogenen serm. 56, 8, 12 beschreibt er die durch tägliches Gebet zu tilgenden Ohrensünden als ein audire mali aliquid libenter, ein audire, quod non opportet. Was sich nicht libenter zu hören ziemt, sind im einzelnen verba maledica, impura, blandientia

et decipientia. Deutlicher spricht er sich hierüber in serm. 98, 5 aus. Im Anschluß an die drei Totenerweckungen des Herrn kommt er auf die dreifache Art zu reden, in welcher die Kirche die geistig Toten erweckt. Die eine von diesen Erweckungen vollzieht sich nach Analogie der Auferweckung der Tochter des Jairus. Wie diese nur intus d. i. im Hause tot lag, ohne wie der Jüngling von Naim bereits aus dem Hause getragen oder gar wie Lazarus begraben zu werden, so gibt es auch seelisch Tote, die ihre Sünden intus in corde habent, in facto nondum habent. Solch ein Toter ist z. B. der, welcher ein fremdes Weib mit Begierde nach ihr anblickt. Nondum accessit corpore, consensit in corde. Diese verborgene Todsünde kann quotidie geheilt werden, etwa bei Gelegenheit einer Predigt. Homines in se experiuntur: facta est ista resurrectio animae mortuae intus intra latebras conscientiae tamquam intra domesticos parietes. Ähnlich serm. 128, 12, 14: si enim egeris in corde tuo paenitentiam, quia rem malam et scelestam et flagitiosam damnabilemque decreveras, ibi ubi mortuus iacebas intus, sic intus surrexisti. — Hat sich jemand sola cogitatione Verbotenem hingegeben, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, so ist für solche Gedankensünden die Vaterunserbitte zu verrichten: dimitte nobis (de Trin. 12, 12, 18; vgl. serm. 155, 9). Solche an sich schwere Gedankensünden sind nach Augustin kaum zu vermeiden. Unusquisque quamlibet laudabiliter vivens cedit in quibusdam carnali concupiscentiae (de civ. D. 19, 1). Von Mord, Ehebruch, Diebstahl, Meineid und Betrug können wir uns enthalten, numquid ab iniquis cogitationibus? numquid et a suggestionibus malarum cupiditatum (en. in ps. 122, 12)? Es leidet somit keinen Zweifel, daß Augustin unzüchtige Begierden zwar als Todsünden betrachtet, aber dem für die peccata quotidiana bestehenden Tilgungsmittel zuweist. Insofern ist der Kreis der peccata quotidiana weiter als jener der peccata minuta, venialia, wenn er sich auch der Art der Tilgung nach mit ihnen deckt. — Um so mehr unterstehen unreine Gedankensünden dem Bußmittel des täglichen Gebets, wenn keine volle Einwilligung vorliegt, wenn also venialiter,

nicht lethaliter gesündigt wird. Quando in talibus cogitationibus cum aliqua delectatione remorantur, non quidem decernentes flagitium, sed intentionem mentis non sicut opportet, ne illo incidat, inde avertentes, aut si inciderit, inde rapientes (c. Iul. Pel. 2, 10, 33).[1]

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Augustin setzt voraus, daß das normale Christenleben zwar „in der Sünde steht", aber nicht „sündigt", d. h. die Sünde nicht in sich herrschen läßt. Grobe Verfehlungen gegen den Dekalog sind ihm deshalb fremd. Nur Sünden der Unachtsamkeit, wie sie durch die mancherlei Reibungen des fortflutenden Lebens einerseits, durch den noch fortwuchernden erbsündlichen languor anderseits verursacht werden, geschehen alltäglich und finden durch den baptismus quotidianus der fünften Vaterunserbitte ihre Vergebung. Zu diesen Sünden gehören auch die unreinen Gedankensünden, selbst wenn sie freiwillig und darum ihrer Natur nach tödlich sind.

Ein Christ, der ein Leben sine crimine geführt und nur solche Sünden begangen hat, quae quotidie dimittuntur in oratione . . . quando diem finierit, vitam non finit, sed transit de vita in vitam, de laboriosa ad quietam, de misera ad beatam (serm. 393).

[1] Mit Recht betont Hünermann (10): „Unreine Gedanken gelten Augustin bei Mangel der Achtsamkeit als läßliche Sünden." Doch wäre, um dem ganzen Augustin gerecht zu werden, hinzuzufügen gewesen, daß A. freiwillige Gedankensünden zwar für Todsünden hält, aber lediglich dem für läßliche Sünden bestehenden Bußmittel der oratio quotidiana unterwirft.

Zweites Kapitel.

Das außerordentliche Bußmittel der öffentlichen Kirchenzucht.

§ 4. Der Gegenstand der öffentlichen Kirchenzucht.

Sosehr Augustin geneigt ist, an eine relative Sündenreinheit des Christenlebens zu glauben und darum zumal den Katechumenen gegenüber die einmalige Taufe und das tägliche Herrengebet als die ordentlichen Nachlaßmittel der Kirche zu beschreiben, so sehr kennt sein seelsorgerlicher Eifer anderseits Christen genug, in denen die Sünde wirklich herrscht, deren Leben in entscheidenden Punkten mit dem Dekalog in Widerspruch steht. Augustin nennt diese Sünden im Unterschied von den durch Unachtsamkeit verschuldeten „täglichen" Sünden der „Schwachheit" und „Unwissenheit" die Sünden der „Bosheit". Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae ... quisquis novit, quid sit bonitas Dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo (de div. quaest. 83. 26). Das Charakteristische des peccatum malitiae liegt darin, daß es die bonitas Dei verkennt (l. c.), daß es in irdischen Gütern ihr ausschließliches Ziel sucht (ut in his finem boni sui ponat, de Trin. 12, 10, 15), daß es nicht von der caritas gegen Gott, sondern von der cupiditas zu sich selbst beseelt ist (vgl. de civ. D. 14, 28). Während in der „täglichen" Sünde nur ein böser Akt vorliegt, ohne daß hierbei das höchste Gut grundsätzlich verlassen wird, verzichtet die Bosheitssünde völlig darauf. Dadurch unterscheiden sich peccatum und delictum: fortassis ergo peccatum est perpetratio mali, delictum autem desertio boni, ut quemadmodum in laudabili vita aliud est declinare a malo, aliud facere bonum . . ., ita in damnabili

aliud sit declinare a bono, aliud facere malum et illud delictum, hoc peccatum sit (in Lev. 3, 20, 2). So wird es verständlich, daß die todbringenden Sünden uno ictu perimunt (serm: 181, 6, 8). Ausdrücklich wehrt sich Augustin in Retr. 2, 15 gegen die Ausdeutung einer verfänglichen Stelle in de Trinitate, als ob eine solche schwer sündhafte Zielsetzung nur bei Unzuchtssünden möglich sei. Hoc enim longe plura peccata complectitur, quam illa fornicatio, quae concubitu perpetratur illicito. Mochte er auch an einer solchen Mißdeutung nicht so ganz unschuldig sein, insofern er sowohl in seiner Untersuchung über das Wesen der Sünde (de lib. arb. 1, 6—35) wie in der angezogenen Stelle de Trin. die cupiditas „in etwa" auf das Sinnliche eingeschränkt hatte (Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin I 232), so wurde es wenigstens in seiner reiferen Zeit, da sich sein Denken nicht mehr in den vom Manichäismus bezw. Neuplatonismus her gewohnten schroffen Gegensätzen Fleisch und Geist bewegte und zwischen „Begierde" und „Sinnlichkeit" unterscheiden lernte, ein Hauptsatz seiner Sündenlehre, daß sich die apostatica illa superbia, quod initium peccati dicitur (de Trin. 12, 9, 14) auch außerhalb des Geschlechtslebens, selbst auf rein geistigem Gebiet, schwer sündhaft betätigen könne. So sind nach Augustin peccata malitiae im gesamten Umkreis des Dekalogs möglich.

Die peccata malitiae sind der eigentliche, pflichtmäßige Gegenstand der Kirchenbuße. Die Sünder sollen sie deshalb jedenfalls dem Bußvorsteher bekennen (fateri). Von seinem Urteil hängt es dann ab, ob sie ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem zu zwingen sind, quamvis peccata fateantur. Werden sie zur öffentlichen Buße verurteilt, so dürfen sie in keinem Fall auf Heil hoffen, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam (de div. quaest. 83 q. 26).

Zur Feststellung, ob eine Sünde peccatum malitiae sei oder nicht, dienen dem Kirchenvater die paulinischen Lasterkataloge 1. Kor. 6, 9—11; Gal. 5, 19, die nicht bloß den eigentlichen Kapitalsündern, sondern auch den Dieben, Neidern, Trunksüchtigen das Reich Gottes verweigern. Sorgfältig zitiert er sie zur Darnachachtung für die Gläubigen in

seinem Speculum. Unter Berufung auf 1. Kor. 6, 10 lehnt er hier ausdrücklich die von einigen (nonnulli) vertretene Auffassung ab, tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem . . . quasi non sint mortifera crimina, quaecunque alia sunt praeter haec tria, quae a regno Dei separant (spec. act. ap. fin.; vgl. auch de fid. et op. 19, 34). Immer wieder kommt er auf die apostolischen Sündenlisten zu sprechen, um das Gewissen der Gläubigen zu schärfen und vor einer oberflächlichen Auffassung der Bußpflicht zu warnen (enchir. 67, 18; de fid. et op. 15, 25; ep. 29, 5. 6; de civ. D. 21, 25, 1; exp. ad Gal. 48). Nicht wenige seiner eigenen Lasterkataloge gehen denn auch bedeutsam über die Trias hinaus. So, wenn er die Neugetauften auffordert: abstinete vos a fornicatione, a rapinis, a fraudibus, a periuriis, ab illicitis rebus, a iurgiis, ebrietas repellatur a vobis, adulterium sic timete quomodo mortem (serm. 224, 1). Ähnlich warnt er de catech. rud. 25, 48: multos ergo visurus es ebriosos, avaros, fraudatores, aleatores, adulteros, fornicatores, remedia sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos. Ausdrücklich unterwirft er diese und ähnliche Sünden der kirchlichen Schlüsselgewalt. So in serm. 56, 8, 12: abstinentes ab idololatria, a constellationibus mathematicorum, remediis incantatorum; abstinentes a deceptionibus haereticorum, a conscissionibus schismaticorum; abstinentes ab homicidiis, ab adulteriis et fornicationibus; a furtis et rapinis, a falsis testimoniis et si qua forte alia, non dico quae exitiales exitus habent, unde necesse sit praecidi ab altari, et ligari in terra ut ligetur in coelo, valde periculose et mortifere, nisi solvatur in terra, quod solvatur in coelo. Nicht bloß die Familie der Trias in weiterem Sinne wie Götzendienst, Aberglaube, Häresie, Schisma; Unzucht, Ehebruch; Mord, sondern auch Diebstahl, Raub und falsches Zeugnis, also im wesentlichen sämtliche schweren Vergehen gegen den Dekalog werden hier der Kirchenbuße zugewiesen. Wer z. B. fremdes Eigentum widerrechtlich zurückbehält, wird zunächst vom Bischof heimlich oder öffentlich zur Rückgabe verwarnt. Aliquando etiam, si res magis curanda non impedit, sancti altaris communione

privamus (ep. 153, 6, 21). Selbst Zungensünder können vom Altare getrennt werden (serm. 56, 8, 12).

Diebstahl und Raub, Trunkenheit und Blasphemie usw. bezeichnet er ebenso wie die Unzucht als crimina. Non enim peccata sola sunt illa, quae crimina nominantur, adulteria, fornicationes, sacrilega, furta, rapinae, falsa testimonia; non ipsa sola peccata sunt (serm. 261, 9, 9). Zu den manifesta peccata, quae non possunt bono animo fieri, gehören stupra vel blasphemiae vel furta vel ebriositates. Über sie darf man nach dem Apostel „zu Gericht sitzen" (de serm. Dom. 2, 18, 59; vgl. c. mend. 18). Der Meineid im besonderen ist ein immane peccatum (ep. 47, 2). Brandstiftung ist schwere Sünde (ep. 104, 13). Ebenso ist es nicht als ein leve peccatum anzusehen, wenn ein Reicher mit kirchlichen Würden bedacht wird contempto paupere instructiore atque sanctiore (ep. 167, 5, 18). Die wahre christliche Freiheit besteht in dem carere criminibus. Diese Freiheit fordert der Apostel zumal von den zu Weihenden: ait, si quis sine crimine est, sicuti est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium et cetera huiusmodi (in Io. Ev. tr. 41, 10). Zum Wesen der christlichen iustitia gehört: possumus continere ab homicidio, ab adulterio, a furtis, a periuriis (en. in ps. 122, 12).[1] Es ist deshalb keine Weiterführung und inhaltliche Bereicherung der Augustinischen Sündenlehre, wenn serm. 351 ausdrücklich die Sünden gegen den Dekalog als den eigentlichen Gegenstand der öffentlichen Buße bezeichnet. Tertia actio est paenitentiae, quae pro illis peccatis subeunda est, quae legis decalogus continet et de quibus apostolus ait, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt (serm. 351, 4, 7; vgl. 351, 3, 4). Sosehr diese Beziehung auf den Dekalog von der sonstigen Beweisführung Augustins abweicht und insofern die Frage nach der Echtheit beleuchten mag, so

[1] Rauschen (a. a. O. 189) läßt Augustin lediglich in seinem speculum (M. P. L. 34, 994) „bestimmt" sagen, „daß alle 1. Kor. 6, 10 aufgezählten Sünden ... Todsünden (peccata mortifera)" seien. In Wirklichkeit gehört die Ausdehnung des Todsündenbegriffs über den Kreis der Trias hinaus zu einem festen Bestand seiner Sündenlehre. Vgl. auch Hünermann 7.

wenig bringt sie ein wirklich Neues in seine sonstigen Anschauungen vom Wirkungsbereich des peccatum malitiae.

Es ist nicht zweifelhaft, daß Augustin in seiner persönlichen Praxis nach der de div. quaest. 83 q. 26 ausgesprochenen Regel verfuhr, daß an sich und grundsätzlich ein jedes in den apostolischen Sündenverzeichnissen bezw. im Dekalog aufgeführtes peccatum malitiae bußpflichtig ist und dem Gutdünken des Bußleiters unterbreitet werden muß. Je nach dessen Entscheid probabiliter iudicari potest, ob der Sünder der öffentlichen Buße verfallen ist oder nicht.

Doch ginge es nicht an, diese Augustinische Bußpraxis mit der gemeinhin üblichen, in den übrigen Kirchen gebräuchlichen zu identifizieren. Augustin verrät selbst, daß es in der Christenheit Anhänger der Meinung gab, es seien nur Götzendienst, Unzucht und Mord, also die alten Triassünden, bußpflichtig. Unzweideutig erhellt dies de fid. et op. 19, 34. Gegenüber der leichtfertigen Theorie einiger fratres, nach welcher alle, die gläubig nach der Taufe begehrten und seien sie selbst adulteri, ohne jede Betätigung einer Sinnesänderung zum Sakrament zugelassen werden müßten (de fid. et op. 18, 33), beruft sich der Kirchenvater auf die anerkannte Tatsache, daß das adulterium ja doch auch unter jenen drei Sünden sei, die, falls sie nach der Taufe begangen werden, selbst nach den Anhängern einer milden Bußpraxis nicht durch Almosen, sondern nur durch öffentliche Kirchenbuße gesühnt werden könnten. Qui autem opinantur cetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec paenitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium (de fid. et op. 19, 34). Augustin hütet sich, den Satz zu billigen, daß nur die drei aufgezählten Sünden mortifera seien und daß für alle übrigen das Almosen genüge. Neque nunc opus est quaerere, qualis sit eorum ista sententia et utrum corrigenda an approbanda (l. c.). In dem oben angezogenen speculum lehnt er diese Auffassung ausdrücklich ab. Allein daß er diese Frage überhaupt noch offen lassen will oder vielmehr, daß er die Bußpflicht der Triassünden allein als allgemein anerkanntes,

auch von den milderen Theoretikern zugestandenes Bußgesetz bezeichnet, läßt hinreichend ersehen, daß über die Reichweite der öffentlichen Buße zu seiner Zeit zum mindesten noch keine volle Klärung und Übereinstimmung herrschte, daß also die Beiziehung sämtlicher peccata malitiae nicht gemeingültiges Gesetz war.

In der öffentlichen Meinung scheinen denn auch als pflichtmäßige Materie der öffentlichen Kirchenbuße nur die Triassünden Götzendienst, Unzucht und Mord gegolten zu haben. Aus nicht wenigen Aufzählungen von „Lastern", die nur im Vorbeigehen gegeben werden und darum weniger die eigene als vielmehr die populäre Anschauung widerspiegeln, wird das im populären Glauben Hervorstechende, Besondere der Triassünde ersichtlich. So sind peccata mortifera nach serm. 71, 4, 7: qualia sunt vel adulteria vel homicidia vel ipsa discessio sive omni modo a nomine Christiano sive a catholica ecclesia. Ähnlich serm. 352, 3: grave vulnus est, adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium, gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum. Ebenso c. Cresc. 2, 28, 35: potest enim quilibet eorum mihi respondere: non sum traditor, non sum thurificator, non sum adulter, non homicida, non idolorum cultor, non postremo haereticus, non schismaticus. Serm. 181, 6, 8: non autem homicidia facere debemus aut adulteria vel cetera mortifera peccata, quae uno ictu perimunt. Serm. 9, 11, 18: illa scil. vita mutanda est, si moechus eras, noli esse moechus; si fornicator eras, noli fornicari; si homicida, noli esse homicida; si ibas ad mathematicum et ad ceteras pestes sacrilegas, iam desine. De symb. 6, 14: illi enim, quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt aut adulteria aut alia facta immania, inde agunt paenitentiam.

Augustin zählt an diesen und anderen Stellen die todbringenden Sünden nach der in der Bußpraxis üblichen kanonischen, nicht nach seiner eigenen ethischen Formulierung auf, weil diese Art der Aufzählung dem gemeinchristlichen Bewußtsein am geläufigsten war.

§ 5. Die Begründung und Ausdeutung der öffentlichen Kirchenbuße.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Augustins eigener strenger Todsündenbegriff mit der tolerierten Praxis, lediglich die Sünden der Trias vor das öffentliche Bußgericht zu ziehen, in Konflikt geriet. Er sah die Gefahr, daß der leichte Sinn vieler Gläubigen in der kanonischen Qualifizierung der Sünden ein authentisches Urteil über die sittlichen Werte schlechthin erblickte und die peccata mortifera im kanonischen Sinn als die eigentlichen und einzigen Todsünden anzusehen sich gewöhnte. Glaubten doch manche Christen sogar aus diesen peccata mortifera noch die Unzuchtssünden ausscheiden zu dürfen. Wenigstens klagt Augustin: nescio, unde sibi testimonia nulla et vana conquirunt, dicentes peccata carnis Deus non curat (serm. 82, 8, 11). Anderseits gab es Getaufte, welche alle peccata mortifera ungescheut täglich begingen. Unter Berufung auf das Wort der Schrift: date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis (Lc. 11, 41) vertraten sie die Meinung, fleißiges Almosengeben vermöge alles zu sühnen (enchir. 75, 20). Andere wieder behaupteten, die Vaterunserbitte dimitte nobis und der darin vorausgesetzte Vergebungswille gegenüber dem Nächsten tilge alle, auch die schwersten Sünden, zumal wenn diese Bitte durch Almosen unterstützt werde, da ja Christus das dimitte nobis nicht auf die quotidiana parva peccata eingeschränkt habe (de civ. D. 27, 1 sqq.). Dritte hielten sich ausschließlich an die Vergebungsmacht des Fastens (de fid. et op. 19, 34). Ja, es fehlte nicht an Vertretern der Lehre, daß das Christsein an sich schon die künftige Seligkeit sicherstelle, quomodolibet vixerint, in quacunque haeresi vel impietate fuerint (de civ. D. 21, 25; enchir. 67, 18; de fid. et op. 15, 25; 26, 48). Die Getauften hätten ja den Leib des Herrn empfangen, der nach Jesu Verheißung ewiges Leben gebe (de civ. D. 21, 25, 2); sie hätten Christus in fundamento, mögen sie darauf auch quamlibet pessimam vitam als ein dereinst quasi per ignem zu verbrennendes Holz oder Heu aufgebaut haben (21, 26, 1 sq.; de oct. Dulc. quaest. 1, 4. 14). In ähnlichem Gedankengang

hofften sich manch andere der Drohung des Apostels (Gal. 5, 21): regnum Dei non possidebunt — durch die bescheidene Versicherung zu entziehen: regnare nolo, sufficit mihi salvum me esse (serm. 351, 4, 8). Eine weitere Klasse von Gläubigen anerkannte den Heilswert der Buße, aber sie verschob ihre Bekehrung ad ultimum, wo nicht „sie die Sünde, sondern die Sünde sie verließ" (serm. 393). Sie verschuldete es, wenn die Heiden der Kirchenbuße den Vorwurf machten: vos corrumpitis disciplinam moresque generis humani pervertitis . . . dando hominibus paenitentiae locum, promittendo impunitatem omnium delictorum: ideo homines mala faciunt securi, quod eis, cum conversi fuerint, omnia dimittuntur (en. 1, 10 in ps. 101). Es gab übrigens auch Christen, welche sich über die Kirchenbuße grundsätzlich hinwegsetzten und sich mit bloßer Herzensbuße begnügen zu dürfen glaubten. Ihre Begründung lautete: occulte ago, apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago (serm. 392, 3).

Ein nicht geringer Laxismus hatte auf Grund einer solchen Theorie und Praxis unter den Gläubigen Platz gegriffen. Dieser Laxismus schien im Zeitalter der donatistischen Kämpfe auch seitens der Kirche eine Begünstigung zu erfahren, als die Catholica bei der Wiederaufnahme der Häretiker nicht allzustrenge vorging. Obgleich die Häresie als ein so schweres Verbrechen galt, daß sie im kanonischen Lasterkatalog neben der Idololatrie ihre Stelle hatte,[1] erfolgte in gewisssen Fällen die Rekonziliation ihrer Anhänger auf Grund der Handauflegung des Bischofs solo ipso reditu. Besonders die donatistische Polemik ließ es sich angelegen sein, immer wieder auf diese milde Form der katholischen Rekonziliation zu verweisen und sie in Gegensatz zur donatistischen Praxis der Wiedertaufe zu rücken. Augustin erinnert den Donatisten Kreskonius wiederholt an seinen Vorwurf, quod venientes ad nos a vobis ex haereticorum sacrilego errore sine ulla expiatione susceptos habeamus (c. Cresc. 3, 19; 2, 12). Augustin ist mit einem allzu laxen Vorgehen gegen übel beleumundete

[1] Vgl. die eindringende Studie von Esser: „Die Behandlung der Häresie in der Bußdisziplin der alten Kirche" (Theol. u. Glaube 1916, 472 ff.).

donatistische Konvertiten durchaus nicht einverstanden. Quisquis pro aliquo flagitio vel facinore proiectum a vobis ita suscipit, sicut suscipiuntur, qui (excepto errore, quo a nobis separamini) sine crimine apud vos vixerunt, displicet nobis (ep. 93, 12, 50).

1. Die claves ecclesiae.

Der von Heiden und Häretikern gerügte, wirkliche oder scheinbare Laxismus im Bußwesen bestimmte den seeleneifrigen Bischof, in Wort und Schrift die Heilsnotwendigkeit der Buße überhaupt und der Kirchenbuße im besonderen klarzulegen. Es genügt nicht bloß zur Vergebung, mores in melius commutare et a factis malis recedere. Der gefallene Christ muß vielmehr nach dem Beispiele Davids seine Sünden bereuen und in diesem Bußschmerz Gott genugtun (serm. 351, 5, 12). Eine wirksame Buße ist aber nur in der Kirche möglich. Nec aliter prodesse paenitentia credatur, nisi ut teneatur ecclesia, ubi remissio peccatorum datur (serm. 71, 33, 37). Denn nur in der Kirche gibt es einen wirklichen Nachlaß der Sünden. Haec in ecclesia si non esset (sc. remissio), nulla spes esset (serm. 213, 8). Die Kirche ist das Institut des allgemeinen Sündennachlasses. Per hanc (sc. remissionem peccatorum) enim stat ecclesia, quae in terris est, per hanc non perit, quod perierat et inventum est (enchir. 64). Sie für sich allein (proprie) besitzt ja das Unterpfand des Hl. Geistes, sine quo non remittuntur ulla peccata (enchir. 65). Der donatistische Streit gab Augustin zumal Veranlassung, die mystische Grundlage der Kirche bloßzulegen, in der alle Sündenvergebung wurzelt (s. unten § 10, 3. 4).

Den Nachlaß der Sünde, dieses kostbare Geschenk ihres Meisters (munus ecclesiae suae), gewährt sie vor allem in der Taufe. Dann aber auch in oratione Dominica et quotidiana (serm. 213, 8). Überhaupt dienen alle ihre Einrichtungen und Anordnungen der Sündenvergebung. Augustin spricht deshalb gern von einem Nachlaß der Sünden in ecclesia, weniger häufig von einer Vergebung per ecclesiam (vgl. de doctr. chr. 1, 18, 17; enchir. 65. 83; serm .71, 13, 23; 33, 37; serm. 149, 7; in ep. Io. tr. 10, 10). Um diese allgemeine Nachlaßvollmacht zu begründen, beruft er sich zuweilen auf Io. 20, 23 (serm.

71, 12, 20; serm. 99, 9); viel häufiger aber auf Mt. 16, 19 bezw. Mt. 18, 18 (serm. 149, 6; 295, 2. 3; in Io. Ev. tr. 50, 12; 124, 5. 7; in ep. Io. tr. 10, 10), letzteres deshalb, weil die Matthäusstelle ausdrücklich auf die claves Bezug nimmt. Doch zweifelt er nicht, daß auch Io. 20, 23 ad claves pertinet, de quibus dictum est: quae solveritis etc. (serm. 295, 2, 2). Die Tatsache, daß Christus diese claves gestiftet hat, macht jeden Versuch, sich occulte mit Gott zu versöhnen, von vornherein fruchtlos. Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei? Frustramus evangelium, frustramus verba Christi (serm. 392, 3)?

Gewisse schwere Sünden (quaedam gravia et mortifera) finden nur durch dieses besondere, kirchliche Instrument, durch die claves ecclesiae, ihre Vergebung. Omnia ergo praeterita conversis dimittuntur. Ceterum huius vitae sunt quaedam gravia et mortifera, quae nisi per vehementissimam molestiam humiliationis cordis et contritionis spiritus non relaxantur. Haec dimittuntur per claves ecclesiae (serm. 278, 11). Der Kirche allein sind die claves vom Herrn übertragen. Has igitur claves dedit ecclesiae suae, ut quae solveret in terra, soluta essent in coelo etc. (de doctr. chr. 1, 18, 17; in Io. Ev. tr. 124, 5). Die Verheißung bei Mt. 16, 19 ist Augustin die klassische Stelle, die den kirchlichen Nachlaß solcher schweren, nach der Taufe geschehenen Sünden verbürgt. Er zitiert sie deshalb in diesem Zusammenhang, soviel zu sehen, ausschließlich (serm 67, 2, 3; 295, 3, 2; in Io. Ev. tr. 22, 7; 49, 24).

Die Kirche gebraucht diese claves, indem sie den Todsünder „bindet und löst". Die Schlüsselgewalt fällt für Augustin mit der Binde- und Lösegewalt in eins zusammen. Die Kirche hat in Petrus die Schlüssel erhalten, id est potestatem ligandi solvendique peccata (in Io. Ev. tr. 124, 5; vgl. serm. 351, 5, 12).

2. Das suscitare.

Was sollen die claves ecclesiae binden und lösen? Nach den oben nachgewiesenen Zusammenhängen gewisse peccata gravia et mortifera. Für deren Nachlaß kommen sie allein

in Betracht. Aber Augustin läßt keinen Zweifel, daß sie diese Sünden nicht unmittelbar tilgen können oder sollen. Der unmittelbare, eigentliche Nachlaß geht vielmehr von Gott allein oder seinen Heiligen aus (vgl. § 10 Abs. 4). Das gilt sogar von den in der Taufe vergebenen Sünden. Remissionem peccatorum vel per seipsum facit vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittentur; si cui tenueritis, tenebuntur (de bapt. c. Don. 5, 21). Die schwere Sünde macht den Getauften für Gott tot. Nur Gottes Allmacht vermag ihn wieder zum Leben zu erwecken. Am Lazaruswunder, bei welchem Christus allein den Toten zum Leben erweckt, während die Jünger nur die Fesseln des bereits Erweckten lösen (Io. 11, 44), macht Christus die besondere Art der Wiederbelebung des Todsünders, das genus resuscitationis, deutlich. Aliquid pertinere videte ad propriam maiestatem Dei suscitantis ... quam multi increpantur et non audiunt. Quis ergo agit intus cum illo, qui audit? Quis vitam inspirat intrinsecus? Quis est, qui secretam pellit mortem, secretam dat vitam (serm. 98, 6). Augustin folgt hier mit gewissen Abweichungen[1] den

[1] Auch der Bischof von Mailand versucht an der Auferweckung des Lazarus die göttliche und kirchlich-ministerielle Tätigkeit zu unterscheiden. Gottes Sache (illius) ist es, resuscitare, (illius) educere de sepulcris exutos vinculis (de paen. 2, 7, 56). Bereits auf Grund des Bekenntnisses claustra rumpentur et omnia solventur vincula (2, 7, 58). Er selbst getröstet sich damit: quamvis ligatus vinculis peccatorum meorum, vinctos habeam pedes, innexas manus et cogitationibus et operibus mortuis iam sepultus, te vocante liber egrediar (2, 8, 72). Denn es steht fest: solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum (2, 6, 40). Gottes Sache ist es also, den Toten zu erwecken und seine Bande im Bekenntnis zu sprengen. Sache des kirchlichen Amtes ist es hingegen, die schweren Steine, mit denen das Grab des Sünders verschlossen ist, hinwegzuwälzen (nostrum est onera removere, de paen. 2, 7, 56), die Bande des Erweckten (vollends) zu lösen und die Hülle zu nehmen, quod veritatem gratiae, quam acceperat, obumbrabat (2, 7, 58). — Allein abgesehen davon, daß Ambrosius diese Unterscheidung des göttlichen und des menschlichen Faktors im Bußwerk ersichtlich nicht scharf genug durchführt, insofern er in demselben Atemzug die Lösung der Bande teils der Tätigkeit Christi, teils der der Kirche zuweist, beansprucht er im 1. Buch (1, 2, 6 ff.) die kirchliche Nachlaßgewalt in ihrem Vollsinn für das kirchliche Priestertum, stellt sie auf dieselbe Linie wie

Spuren des Ambrosius. Doch ist seine Auslegung des Wunders ungleich bestimmter und programmatischer. Immer wieder betont er es, daß der Sünder voce Dominica resuscitatus prodit. Schon bevor das kirchliche Lösen einsetzt, verrät sein reuiges Bekenntnis, daß ihn Gott zum Leben erweckt hat. Qui confitetur, foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret; vivere non posset, nisi resuscitatus esset (serm. 67, 1, 2). Qui enim credidit, surrexit, qui confitetur, processit (in Io. Ev. tr. 22, 7). Ut confitearis, Deus facit magna voce clamando, i. e. magna gratia vocando (in Io. Ev. tr. 49, 24). Suscitari autem ipse mortuus nonnisi intus clamante Domino potest, haec enim Deus interius agit (serm. 2, 3 in ps. 101). Per se excitavit, per discipulos solvit (serm. 295, 3, 2; vgl. serm. 352, 3, 8).

Es ist nicht so, als ob etwa Augustin an diesen Stellen gegenüber der donatistischen Auslegung des kirchlichen Amtsbegriffs nur betonen wollte, daß auch das kirchliche Wirken in seinem tiefsten Grund ein Gnadenwirken Gottes sei oder als ob er hier nur von jenem Ruf der Gnade spreche, welcher den Sünder zur Bekehrung anregt und für die kirchliche Lossprechung vorbereitet (vgl. Schanz 614).

Im Sinne Augustins handelt es sich vielmehr um ein dem kirchlichen Lösen schlechthin vorausgehendes, von ihm nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich verschiedenes Wiederbringen des durch die Sünde verlorenen Lebens in seinem Vollsinn. Noch bevor das kirchliche ministerium

---

die Taufgewalt (1, 8, 36) und begründet sie aus der stellvertretenden Aufgabe des Priestertums (vult sc. Dominus a servulis suis ea fieri in nomine suo, quae faciebat ipse positus in terra, 1, 8, 34). Sein scheinbarer Dualismus wurzelt also nicht, wie bei Augustin, in grundsätzlichen Anschauungen, sondern entstammt einem ausschließlich allegorischen Interesse. Darum bleibt auch seine Erklärung nicht länger bei der Ausdeutung des solvere stehen, sondern ergeht sich in der Allegorese weiterer Erzählungsstücke, wie des Grabsteines, des Salbungsduftes, des Totenschleiers und der Tränen Jesu. — Immerhin trug die Auslegung des Ambrosius das Ihrige dazu bei, Augustin in seiner dualistischen Erklärung des sakramentalen Apparats, wie sie ihm nicht bloß von seinen neuplatonischen Voraussetzungen aus, sondern zumal durch seine Auseinandersetzung mit den Pelagianern und Donatisten begründet schien (s. S. 38 ff.), zu bestärken.

seine Schlüssel handhabt, hat bereits Gottes freie Tat durch die gratia praeveniens (vgl. de spir. et lit. 34) den guten Willen im Menschen hergestellt. Auf Grund dieses nunmehr mitwirkenden guten Willens erweckt die gratia cooperans (vgl. de grat. et lib. arb. 33) den Glauben im Sünder und erhebt den Glauben zur Liebe. So ist durch die Gnade allein ohne irgendwelche kirchliche Verursachung die iustificatio vollzogen. Augustin beschreibt diese göttliche Tat der Gnade als ein suscitare, resuscitare, excitare. Ihre Wirkung ist die Herstellung der vita. Resurrexerunt isti, revixerunt (serm. 98, 6). Von dem nachfolgenden solvere der ministri unterscheidet sich das göttliche suscitare nicht minder bedeutsam, wie die Auferweckung des Lazarus von dem nachfolgenden Auflösen seiner ligamenta. Was der völligen Wiederherstellung des Büßers noch abgeht, ist lediglich sein Gebundensein, sein „Nochnichtgehenkönnen". Der von Gott Erweckte iam vivebat confitendo, sed nondum liber ambulabat, vinculis irretitus (serm. 67, 2, 3). Reviviscentes ambulare non possunt. Haec sunt vincula ipsius reatus (serm. 98, 6). Für den bereits lebendig Gemachten opus est ergo, ut . . . solvatur et ire permittatur (serm. 98, 6). Das Wesentliche, die Wiedergewinnung des Lebens, ist erlangt. Nur ein minder Bedeutsames, freilich immerhin Wichtiges, steht noch aus: parum adhuc ligatus est (serm. 295, 3, 2). Nachdem Gottes Allmacht das Große vollbracht, braucht die Kirche das übrige nur noch zu ergänzen: iam cetera implet ecclesiae ministerium (serm. 352, 3, 8).

So ist die Wiederbelebung des Todsünders Gottes Tat in ausschließlichem Sinn, ein mystischer Vorgang, der dem kirchlichen solvere vorausgeht, und demgegenüber das solvere eine wenn auch wichtige, so doch nur sekundäre Bedeutung in Anspruch nehmen kann.

Wie kam Augustin zu dieser besonderen Einschätzung des göttlichen Faktors im Werk der Wiederbelebung? Um hier klar zu sehen, tut es not, unsere Frage in den Rahmen seiner Auffassung von Sünde und Sündenschuld einzustellen, wie sie durch seine Auseinandersetzung zumal mit den Pelagianern geklärt wurde.

Nach Augustin erzeugt jede Sünde, auch wenn sie dem Akt nach vergangen ist, einen bleibenden Zustand der Verantwortlichkeit für die geschehene Tat. Der Kirchenvater gebraucht hierfür den dem römischen Recht entnommenen Ausdruck reatus. Wie dieser die conditio reorum pendente iudicio (vgl. Dirksen, Manuale latinitatis fontium iuris civilis Romanorum 1837) besagt, so versteht auch Augustin unter reatus den Zustand der strafbaren Verschuldung oder — da für ihn das iudicium bereits vollzogen ist — der Straffälligkeit, des Strafverhängnisses (vgl. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK 1901, 119). Selbst wenn z. B. der Ehebrecher seine schlimme Tat nicht wiederholen würde, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur (de nupt. et conc. 1, 26, 29). Auch Pelagius hatte zwischen Sünde und ihrer dauernden Verantwortlichkeit unterschieden und demzufolge die Notwendigkeit einer remissio peccatorum festgehalten, da ja das menschliche Wollen allein nicht ausreicht, „das Geschehene ungeschehen zu machen" (de nat. et gr. 20; vgl. ep. 178, 1). Julian erklärte den reatus näherhin im Sinne einer äußerlich anhaftenden Strafe, welche die Gesundheit und Kraft des menschlichen Willens völlig ungeschwächt läßt. Die remissio war demnach eine bloße Nichtanrechnung , ein Straferlaß für das Vergehen (op. imp. c. Iul. 1, 67). Der Mensch vermochte nach diesem Straferlaß aus eigener Kraft gleich den Heiligen des Alten Testaments sich zu bessern (c. duas ep. Pel. 1, 21, 39). Gott war für den Sünder wohl ein barmherziger Richter, nicht aber ein heilender Arzt.

Gegenüber dieser rein juristischen, naturalistischen Betrachtungsweise des reatus, nach der das geistig-sittliche Wesen des Menschen von der Schuld nicht innerlich berührt wird (vgl. Mausbach II 78), hebt Augustin gerade das lebendig Fortwirkende, innerlich Belastende des reatus hervor. Er ist nicht bloß äußerliche Strafe, sondern eine fortdauernde, das innerste Wesen des Menschen angreifende, ja zerstörende Unordnung. Diese Unordnung besteht nicht etwa bloß in der gewohnheitsmäßig fortwirkenden sinnlichen Neigung oder Leidenschaft (die Nachweise bei Mausbach II 86), auch nicht

in der fortdauernd dem Bösen zugewandten „inneren Richtung und Verfassung des Willens“ (Mausbach II 87). Sie ist überhaupt nichts der Seele Anhaftendes (in animo), sondern ein außer- und überpersönliches, mystisches Strafverhängnis, begründet in occultis legibus Dei, quae conscriptae sunt quodam modo in mentibus angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis Mediatoris expiaverit. Der Reat ist tamquam in chirographo scriptus, in notitia spiritualium potestatum, per quas poena exigitur peccatorum (c. Iul. Pel. 6, 19, 62).

Dieses mystische Strafverhängnis besteht tieferhin darin, daß Gott sich nach seinen verborgenen Gesetzen dem Sünder entzieht. „In dem bleibenden Abgekehrtsein und Getrenntsein des Geistes von Gott“ (prima privatio boni, enchir. 23, 8; vgl. Mausbach II 91) beruht das eigentliche Wesen des reatus. Da nun aber Gott die summa substantia et solus verus rationalis creaturae cibus ist (de nat. et gr. 20, 22), so bringt sein Sichentziehen dem Sünder den Tod. Mors animae fit cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima (de civ. D. 13, 2). In dem Totsein für Gott wirkt sich das Strafverhängnis primär aus. Die notwendig eintretende Folge ist, daß der Mensch in sein eigenes leeres Nichts zurücksinkt (primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, de civ. D. 12, 6). Die natürlichen Kräfte der menschlichen Seele werden dadurch von selbst depotenziert. Eine innere Unfreiheit für das Gute, die dura necessitas habendi peccatum (de perf. iust. hom. 4, 9), Unwissenheit und böse Lust, ein Kranksein (serm. 156, 2) auch der natürlichen Kräfte, kurz „die empirische Verderbnis des menschlichen Wesens“ (Mausbach II 92) sind die Folgen der poenalis vitiositas. Hinter der empirischen Verderbnis steht aber als letzte wirkende Ursache nicht der menschliche böse Wille, sondern jene unerforschliche strafende Gottestat, welche die prima privatio boni über den Sünder verhängt hat. — Gegenüber der pelagianischen Verflachung und Veräußerlichung waren damit die mystischen, über alles menschliche Können und Wollen hinausgehenden, in die Tiefen göttlicher Ratschlüsse reichenden und den ganzen inneren Menschen

erfassenden Zusammenhänge von Sünde und Sündenstrafe bloßgelegt.

Dem Charakter des reatus entsprechend beschreibt Augustin die Vergebung. Weil der Reat in seinem tiefsten Grunde ein mystischer, von Gottes geheimem Ratschluß bestimmter Mangel, ein strafendes Sichentziehen seitens Gottes ist, kann er durch keine menschliche Kraft, selbst nicht durch eine vollkommene Lebensbesserung beseitigt werden (c. Iul. Pel. 6, 19, 62). Die Erlösung von ihm vermag nur Gott selbst zu bringen, homini dando indulgentiam, non sibi ipse homo agendo poenitentiam (op. imp. c. Iul. 6, 19). Das letzte Wort im Vergebungswerk hat Gott allein, nicht etwa der Sünder kraft seiner Buße. Wie die Verhängung des Reats, so ist also auch die Vergebung etwas Gott allein Zugehöriges, seine souveräne Tat, ein besonderes Reservat der göttlichen Majestät (pertinere videte ad propriam maiestatem Dei suscitantis, serm. 98, 6). Insofern die Vergebung nicht bloß, wie sie die juristische Betrachtungsweise der Pelagianer deuten wollte, ein Negatives, den Erlaß der Schuld, sondern in ihrem tiefsten Grund ein Positives, die Wiederherstellung der verlorenen Lebensgemeinschaft mit Gott in sich begriff, bestand Gottes erweckende Gnadentat vornehmlich in der inspiratio bonae voluntatis (de corr. et gr. 2, 3) oder, da der Wille in der Liebe sich auswirkt (quid est aliud caritas quam voluntas?, de Trin. 15, 38), in der inspiratio dilectionis, caritatis (c. du. ep. 4, 5, 11; ep. 218, 2 etc.). Dieser neue gottverliehene Geist der Liebe „heilt" den Willen von der bösen cupiditas und macht ihn hierdurch für das sittliche Handeln „frei", quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur (de spir. et lit. 30, 52; vgl. 9, 15).

So ist die Wiedergeburt des Sünders in ihrem ganzen Verlaufe Gottes Werk allein. Quia et ipsa caritas Dei, quae perfecta foras mittit timorem, non per vires nostras, id est humanas, diffunditur in cordibus nostris, sed sicut dicit apostolus: per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (ep. 218, 2).

Es hieße aber Augustins Gedanken verdeuten, wollte man in dieser ausschließlichen Hervorhebung der göttlichen

Kausalität im Akt der Wiederbegnadung bezw. Verwerfung lediglich eine Ablehnung des pelagianischen per vires nostras im traditionellen Verstand erblicken. Um den Vollsinn seines Satzes von der propria maiestas Dei suscitantis zu würdigen, ist er vielmehr nicht in das allgemein Kirchliche seiner Gnadenlehre, sondern in das Besondere seiner Theorie vom partikularen Heilswillen Gottes einzustellen.[1] Je schärfer und eingehender er im Kampf gegen die Pelagianer die praedestinatio manifesta et certa sanctorum (de don. persev. 20, 53) vertrat, desto mehr wurde er von der traditionell kirchlichen Anschauung über die Gnadenwirksamkeit des Sakraments abgedrängt. Wohl schloß sein Prädestinationsbegriff das kirchliche Wort und Sakrament nicht aus, sondern ein. Denn haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei (de don. pers. 14, 35). Der heilbringende Empfang der kirchlichen Gnadenmittel war

[1] Da Augustin wieder und wieder (de praedestin. 4, 8; Retr. prol.; de don. pers. 21, 55; ep. 143, 2) in seiner besonderen Ausprägung der (kirchlichen) Prädestinationslehre einen „Fortschritt" des theologischen Denkens erblicken zu müssen erklärte und jene Leser tadelte, welche non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum (de praedest. 4, 8), geht es nicht an, den Augustin der Frühzeit gegen den späteren auszuspielen und unter Berufung auf „mildere" Stellen Zentralgedanken seiner Gnadenlehre zu verderben. Augustins Lehre von der unbedingten Prädestination und vom partikularen Heilswillen war nicht bloß rein polemisch gemeint, sondern, wie er glaubte, das Ergebnis gottbegnadeten, eindringenden Schriftstudiums und nachgerade — etwa seit 418 — der eigentliche Kern seiner gesamten Gott-Welt-Betrachtung. Schon sehr frühe — seit Abfassung der Schrift de diversis quaestionibus ad Simpl. 1 q. 2 i. J. 397 — hatte sich ihr seine Spekulation zugewendet, seit den Auseinandersetzungen mit den Pelagianern verfocht er sie mit jener leidenschaftlichen Schroffheit, wie sie nur einem überzeugten Geist eigen sein kann. Seine nach wie vor neuplatonisch bestimmte Mentalität mußte ihn übrigens von vornherein dieser Lehre um so geneigter machen, als der neuplatonische Glaube an die Allursächlichkeit der Gottheit in gerader Linie zum Glauben an die unbedingte Prädestination führte. Vgl. P. Odilo Rottmanner, Der Augustinismus 1892, 5 f. Soll darum der echte, ausgereifte Augustin zu Worte kommen, so darf bei der Beschreibung seiner Gnadenlehre und der anklingenden Gedanken von seiner Prädestinationstheorie nicht abgesehen werden.

für den Prädestinierten in demselben ewigen Akt der voluntas Dei certa et immutabilis et efficacissima (enchir. 95) vorausbestimmt, durch den seine Auserwählung beschlossen war. Im besonderen gehörte die Buße zur Heilsausrüstung des Prädestinierten. Quos enim praedestinavit, vocat in paenitentiam, quia quos praedestinavit, illos et vocavit (en. in ps. 147, 24). Insofern kann nicht schlechtweg behauptet werden, daß Augustins Gnadenlehre „die Kirche mit ihrer Wortverkündigung und ihren Sakramenten neutralisiert" habe (Loofs 406).

Allein anderseits ist doch nach dem Kirchenvater die Gnadenwirkung von Wort und Sakrament ausschließlich an jenen unerforschlichen Ratschluß Gottes gebunden, durch den seine über alles Verdienst und Mißverdienst hinwegsehende reine Gnade bestimmte Menschen (certi) aus der massa perditionis (vgl. de corr. et gr. 7, 12; 9, 25) ausscheidet und dem certus numerus praedestinatorum (de corr. et gr. 13, 39) einfügt. Nicht das von Gott vorausgesehene menschliche Verdienst, auch nicht die vorausgesehene Buße entscheidet in letzter Linie über das Endschicksal der vasa irae, sondern der vor und über allem menschlichen Tun liegende Gnadenwille Gottes allein (vgl. P. Rottmanner, Der Augustinismus 14 f.). Elegit nos . . ., non quia futuri eramus (scil. sancti), sed ut essemus (de praed. 18, 36). So ist es die gratia redemptoris ausschließlich, welche selig macht (de gr. et pecc. orig. 2, 29, 34). Sola enim gratia redemptos discernit a perditis (enchir. 99).

Wort und Sakrament haben deshalb nur für jene eine Heilswirkung zum ewigen Leben, welche secundum propositum vocati sunt (vgl. ep. 186, 7, 25). Die nicht secundum propositum Berufenen mögen eine Zeitlang (temporaliter) für uns Kinder Gottes heißen, sind es aber für Gott und in Wirklichkeit niemals gewesen (de corr. et gr. 9, 20; vgl. serm. 2, 13 in ps. 68).

Von dieser Voraussetzung aus kann den kirchlichen Gnadenmitteln im Sinne Augustins nur eine bedingte Geltung eignen, insofern sie nicht allen, sondern nur den electi zugute kommen und insofern ihre Gnadenwirkung nicht

ordnungsgemäß an das Zusammengreifen der sakramentalen Faktoren schlechthin, sondern an die besondere Berufung des Prädestinierten gebunden ist. Sowenig der Glaube oder das Gebet oder die persönliche Buße, so wenig vermag nach Augustins Voraussetzungen ein Sakrament im eigentlichen und herkömmlichen Sinn gnadenwirksam zu sein. Gnadenwirksam ist ausschließlich die voluntas Dei semper invicta (vgl. enchir. 102). Die traditionelle kirchliche Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente vertrug sich nur mit der Annahme eines universalen Heilswillens Gottes, nicht aber mit einer Prädestinationslehre, wie sie Augustin formulierte. Wenn darum der Kirchenvater von einer kirchlichen Mitwirkung beim eigentlichen Wiederbelebungsakt schweigt und die resuscitatio auf Gottes Allmachtswort allein zurückführt, so erklärt sich das nicht restlos aus seiner antipelagianischen Ausfallstellung, sondern beruht tieferhin auf seiner Grundanschauung von der unbedingten Heilsmacht des partikulären Gnadenwillens Gottes. Es ist also nicht bloß polemisch, sondern prinzipiell gemeint.

Augustin bemüht sich, das Souveräne, von Gott allein Ausgehende des Begnadungsaktes durch den Hinweis zu begründen, daß ein und dasselbe Sakrament, ein und dieselbe correptio, ein und dasselbe heilige Wort des kirchlichen minister doch ganz verschiedene Wirkungen in den Menschenseelen hervorrufen. Multi audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Diese Erscheinung vermag nur der partikuläre Heilswille Gottes zu erklären: cum aliis praeparetur, aliis non praeparetur voluntas a Domino, discernendum est utique, quid veniat de misericordia eius, quid de iudicio (de praedest. 6, 11). Besonders deutlich empfindet er dieses geheimnisvolle, von aller geschöpflichen Ursächlichkeit absehende Wirken der Heilsgnade bei der Verwaltung der Kirchenbuße. Quam multi increpantur et non audiunt! Quis ergo agit intus cum illo, qui audit? Quis vitam inspirat intrinsecus? Quis est, qui secretam pellit mortem, secretam dat vitam (serm. 98, 6). Palam enim loquor et in secreto arguo. Aures omnium pulso, sed conscientias quo-

rundam convenio (serm. 82, 9, 12). Aus der gegensätzlichen Art, in der die Sünder auf die correptio reagieren, zieht er die Folgerung, ut si is, qui corripitur, ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum; si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum (de corr. et gr. 14, 43).

Der Satz von der propria maiestas Dei suscitantis ist Augustin somit in erster Linie durch seinen Gnadenbegriff, zumal durch seine Lehre vom unbedingten, partikularen Heilswillen Gottes aufgenötigt worden. Insofern aber sein Kampf gegen den Donatismus nur eine andere, auf das kirchliche Amtstum übertragene Form des Kampfes um die gratia redemptoris war, mußten ihm auch aus seiner antidonatistischen Polemik heraus gewichtige Bedenken gegen das Hereinziehen einer kirchlich-ministeriellen Ursächlichkeit in den eigentlichen Wiedererweckungsvorgang erwachsen. Es wird nachmals zu erweisen sein, mit welcher Sorgfalt der Kirchenvater gegenüber dem donatistischen Hauptsatz von der Heilswirksamkeit des sanctus minister den Wirkungsbereich des sacerdos solo sacramento (c. lit. Pet. 2, 30, 68) auf die rein äußere Darbietung des verbum ac sacramentum abzugrenzen suchte. Seine Unterscheidung zwischen dem verbum, quod foris sonat und dem verbum internum des Hl. Geistes (vgl. serm. 288, 5), zwischen dem forinsecus insonare und dem intus audire, dem extrinsecus admonere und dem intrinsecus docere, zwischen dem vom minister gespendeten visibile sacramentum, dem verbum visibile und der vom Hl. Geist mitgeteilten invisibilis gratia, zwischen der actio corporalis, der forma pietatis und der spiritalis virtus und res (vgl. Adam, Eucharistielehre des hl. Augustin 1908, 135); ferner zwischen dem sacerdos solo sacramento und dem sacerdos verus, zwischen der potestas und dem ministerium, zwischen dem pater und dem minister usf. — sucht in immer neuen Wendungen die Seele und deren Beeinflussung ausschließlich dem göttlichen Wirken vorzubehalten. Den rein göttlichen Charakter der inneren Heilswirkung unterstreicht er derart ausschließlich, daß er dem Einwand begegnen muß, utrum non sit aliquid mi-

nister Christi? Er gibt darauf die bezeichnende Antwort: ad ministrandum et dispensandum verbum ac sacramentum aliquid est, ad mundandum autem et iustificandum non est aliquid, quia hoc non operatur in interiore homine nisi per quem creatus est totus homo (c. lit. Pet. 3, 54, 66).

Wie leicht zu sehen ist, steht nicht bloß Augustins Gnadenlehre überhaupt (vgl. hierzu Loofs 393 ff.), sondern zumal auch diese ihre antidonatistische Ausprägung mit Gedankenreihen in Verbindung, die ihn noch aus seiner vorchristlichen Zeit her beeinflussen. Von Plato und dessen stoischen und neuplatonischen Ablegern übernahm er für seine Theodizee die Anschauung, daß die Ideen als rationes rerum stabiles atque incommutabiles (de div. quaest. 83 q. 46, 2), nach welchen alle Dinge schon in der Urmaterie keimartig gebildet wurden und die deren Intelligibles ausmachen (de civ. D. 11, 10, 3), in der einen göttlichen Weisheit von Ewigkeit her enthalten seien (vgl. Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften 1914, 122 ff.). Sie könnten darum auch nur von ihrem göttlichen Ursprung aus d. i. im Lichte der göttlichen Wahrheit mit Evidenz erfaßt werden. Das Erkennen erfolgt danach nicht von außen, sondern von innen her. Das Wirken des Lehrers ist nur ein admonere, das zum Nachdenken anregt; die innere Überzeugung schafft der Logos allein (intus docet, de mag. 12, 40; ep. 140, 37, 85). Da nun für Augustin das Gnadenwirken Gottes nur eine besondere, höhere Art des Lehrens ist (de grat. 14, 15; 13, 14; serm. 17, 3 in ps. 118), erfolgt auch die göttliche Gnadenhilfe nicht mittels einer äußerlichen Verursachung, sondern auf dem Wege eines unmittelbaren seelischen Austausches. Gott wirkt non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate (de grat. 24, 25).

So kommt Augustin auf verschiedenen Wegen immer wieder zu der Feststellung, daß es Gottes Sache allein, seine ausschließliche Tat ist, wenn er die Seele belebt.

3. Das solvere.

Worin besteht nun aber die kirchliche Mitwirkung am Bekehrungsvorgang? Scheint Augustins Theorie von der propria maiestas Dei suscitantis nicht den Leitsatz seiner Bußlehre von der remissio peccatorum per claves ecclesiae feindselig zu kreuzen oder wenigstens zu neutralisieren? Augustin muß sich selbst die Frage stellen: dicet ergo aliquis, quid prodest ecclesia, si iam confessor voce Dominica resuscitatus prodit (serm. 67, 2, 3)?

Die Lösung findet er gleichfalls im Lazaruswunder angedeutet. Ipsum Lazarum adtende! Cum vinculis prodit... Quid ergo facit ecclesia, cui dictum est, quae solveritis, soluta erunt, nisi quod ait Dominus continuo ad discipulos: solvite illum et sinite abire (serm. 67, 2, 3). Lazarus ist durch Jesu Wort zwar lebendig gemacht, allein er trägt noch die Fesseln, die ihn am Gehen hindern. Nondum liber ambulabat, vinculis irretitus (serm. 67, 2, 3). Reviviscentes ambulare non possunt (serm. 98, 6). Parum adhuc ligatus est (serm. 295, 3, 2).

Was versteht der Kirchenvater unter den von den ministri zu lösenden „Fesseln"? Seine eigene Begriffsbestimmung lautet: haec sunt vincula ipsius reatus (serm. 98, 6, 6). Dem Zusammenhang nach können darunter nur solche Bindungen, Verpflichtungen des Büßers gemeint sein, welche einerseits aus dem reatus entstanden sind, anderseits auch dann noch weiter bestehen, wenn das Wesentliche des reatus bereits durch Gottes freie Tat beseitigt und die resuscitatio erfolgt ist.

Weiß Augustin tatsächlich um solche mit dem reatus verknüpften Verpflichtungen, die auch der bereits Erweckte noch zu erfüllen hat?

Vor allem ist festzustellen, daß für den Kirchenvater auch der durch Gottes Allmacht bereits zum Bekenntnis, d. i. zum Leben Erweckte sich noch irgendwie im Zustand des reatus befindet. Er ist adhuc ligatus, confitens et adhuc reus (in Io. Ev. tr. 49, 24). Der Reat bleibt iam homine correcto recteque vivente, nondum tamen peccatorum remissione liberato (c. Iul. Pel. 6, 19, 62).

Da für Augustin der Reat, wie oben dargetan, nichts Persönliches, in animo Haftendes, sondern ein außer- und überpersönliches, in occultis legibus Dei begründetes Strafverhängnis ist, vermag er sich die Fortdauer dieser Strafverhaftung auch für den bereits Erweckten so lange zu denken, als der Erweckte noch nicht alle für den endgültigen Nachlaß eingeforderten Verpflichtungen erfüllt hat. Solange diese Verpflichtungen noch ausstehen, bleibt er trotz des gewonnenen neuen Lebens unter dem Druck seiner Sünden, adhuc ligatus. Die noch ungesühnten Sünden sind wie eine Fessel, durch die der praepositus mortis, der supplicii exactor (vgl. en. in ps. 142, 8), d. i. der Teufel, den Menschen gefangenhält. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum. Istae erant catenae captivorum (serm. 130, 2). So war der dreimal verleugnende Petrus dreifach gebunden, bevor er reuig in sich ging (ligaveras per timorem, serm. 295, 4). Augustin beruft sich für diese Ausdrucksweise auf das Wort der Schrift (Prov. 5, 22): criniculis peccatorum suorum unusquisque constringitur (serm. 295, 3, 2). Von ihm übernimmt sie mitsamt dem dahinter stehenden Komplex von Vorstellungen die frühmittelalterliche Bußspekulation (vgl. Köniǵer a. a. O. S. 11).

Eine Befreiung von den Banden der Sünde und vom Reat tritt endgültig erst dann ein, wenn der suscitatus auch seinerseits den auf ihm noch lastenden Verpflichtungen nachgekommen ist. An welche Verpflichtungen denkt der Kirchenvater?

Es ist ein Grundgedanke seiner Bußlehre, daß die einfache Lebensbesserung, der gottgewirkte Wille zum Guten, also jene Lebensfunktionen, welche in der Augustinischen Betrachtungsweise durch die suscitatio geschenkt wurden, nicht genügen. Non enim sufficit mores in melius commutare et a factis malis recedere nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per paenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. Durch diese werktätige Bußreue vermochte David, factus et adulterii et homicidii reus, sich Gott gnädig zu stimmen (unde illum propitiaret sibi, serm. 351,

5, 12). Jede Sünde heischt eben eine entsprechende Sühne, von der nicht Umgang genommen werden kann. Peccatum impunitum esse non potest. Si peccatum impunitum remaneat, iniustum est, ergo sine dubitatione puniendum (serm. 19, 2). Diese Sühneleistung fordert Gott entweder in Form der Strafe (sine te) oder der Buße (tecum). Punitur ergo peccatum aut ab homine paenitente aut a Deo iudicante (l. c.; vgl. en. in ps. 4, 6; in ps. 140, 14; in ps. 44, 18).

Mit Tertullian und den nachfolgenden Lateinern bezeichnet Augustin die dem Büßer obliegende Sühneleistung als satisfactio.[1] Von einer barmherzigen Tilgung der Sünden kann nur die Rede sein, si non satisfactio congrua negligatur (enchir. 70). In dem Reueschmerz liegt diese satisfactio vor: quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo, ut satisfacias Domino tuo (serm. 19, 2). Es ist ein Grundgedanke des 130. Psalmes, daß der Sänger satis volebat facere Deo pro peccatis suis, propitiare illum volebat (en. in ps. 130, 4). So gilt auch für den christlichen Büßer die Forderung: satisfiat Deo per paenitentiae dolorem (serm. 351, 5, 12; en. in ps. 37, 4; s. Gottschick, ZThK 1901, 139₄).

Danach besteht das „vinculum reatus" für den suscitatus in seiner drängenden Verpflichtung zur satisfactio congrua. Solange er diese Verpflichtung noch nicht eingelöst hat, bleibt er adhuc ligatus, adhuc reus, also noch unter der Last aller seiner Sünden.

Insofern diese Verpflichtung nach dem Willen Gottes durch die Kirche und die praepositi sacramentorum autoritativ festgestellt und geregelt wird, besteht die „Bindung" des Büßers in der Auflage der Kirchenbuße, der satis-

[1] Der Ausdruck ist dem römischen Recht entnommen und bezeichnet eine „Ersatzleistung, durch die man sich von einer Rechtsverbindlichkeit gegen eine Privatperson auf eine andere Weise als die ursprünglich erforderliche löst. Aut satisfacere aut solvere lautet die Alternative" (Gottschick ZThK 1901, 139). Indem Augustin die Buße als satisfacti bezeichnet, charakterisiert er sie als eine Ersatzleistung, die den Büßer vor dem solvere, d. i. vor der poena bewahrt. Aus dieser engen Fassung des Begriffes mag es sich erklären, daß er Christi Erlöserwirken niemals satisfactio nennt.

factio congrua (enchir. 70), des satisfactionis suae modus (serm. 351, 4, 9), der satisfactio paenitentiae (serm. 351, 4, 7). Der Lazarus ligatus wird so das Sinnbild der büßenden Christen. Ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes paenitentiam (serm. 352, 3, 8). Augustin nennt die Büßer schlechthin ligati (timeant ligati, serm. 295, 3, 2) und spricht von paenitentes, welche cum catena weiden (serm. 393), oder von einem ligamentum des bekehrten Sünders, quo erat constrictus et a Christi corpore separatus (l. c.). In einem Atemzug nennt er als schlimme Folgen der schweren Sünden: unde necesse sit praecidi ab altari et ligari in terra, ut ligetur in coelo (serm. 56, 8, 12). Insofern das kirchliche Urteil auch im Himmel Gültigkeit hat, erzeugt eine jede spiritalis poena, besonders die Exkommunikation, eine geistige Bindung, animas obligat (ep. 250, 1). In coelo ligatur excommunicatus (in Io. Ev. tr. 50, 12).

Insofern die ligatura der Kirchenbuße dazu dienen soll, die durch die Sünden geschlagenen Wunden zu heilen, wird sie aus einer „Fessel" zu einem „Verbandmittel" (alligamentum medicinale contritionis nostrae, en. in ps. 146, 8), das die kundige Hand des Arztes auf die Wunde legt. Es ist ein unseliges und verkehrtes Unterfangen, sich der Wunde nicht zu schämen, die doch nicht verborgen bleiben kann, wohl aber de ligatura eius erubescere (serm. 351, 4. 9). Durch die Gleichung Fessel = Verbandmittel wird Augustins anscheinend juristisch bestimmte Betrachtungsweise des Bußinstituts unvermerkt in die therapeutische übergeleitet.

Ist es Sache der claves ecclesiae, den Büßer durch die Auflage der satisfactio congrua zu binden, so kommt es den Schlüsseln anderseits zu, ihn von der übernommenen Verpflichtung wieder zu lösen. Das Lösen konnte naturgemäß in nichts anderem bestehen als in der autoritativen Erklärung, daß die satisfactio congrua geleistet sei. Wenigstens in den öffentlichen Fällen fiel es mit dem Akt der reconciliatio zusammen. Wie das kirchliche Binden, so hatte auch das Lösen seine volle Geltung im Himmel. Quibus clavibus quodcunque in terra solvitur, etiam in coelo solutum promittitur (serm. 351, 5, 12). Cum reconciliatur ab

ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus (in Io. Ev. tr. 50, 12). Wegen dieser seiner autoritativen Geltung ist das Lösen ebenso wie das voraufgehende Binden ein richterlicher Akt. Nicht so eigentlich vom letzten Gericht als vielmehr (melius) von dem Binden und Lösen der Bußvorsteher gilt das Wort der Offenbarung (Apoc. 20, 4): et vidi sedes et sedentes super eas etc. (de civ. D. 20, 9, 2).

Unmittelbar betraf das solvere die Lösung von der Bußverpflichtung. Insofern aber in Augustins Betrachtungsweise die Einlösung der satisfactio eben jenes vinculum reatus beseitigt, mit dem auch der resuscitatus noch „ein wenig" (parum) gebunden ist, bringt die Lösung von der Genugtuungspflicht auch mittelbar die Befreiung vom reatus und damit von der Sünde. So kann Augustin in der Exegese des Lazaruswunders erklärend beifügen: ut solverentur peccata eius, ministris hoc dixit, solvite illum . . . quid est solvere . . . quae solveritis in terra etc. (in Io. Ev. tr. 49, 24). Solvitur enim unusquisque a vinculis cupiditatum malarum vel a nodis peccatorum suorum. Remissio peccatorum solutio est (serm. 2, 3 in ps. 101). Für den, der in die Fesseln schwerer Sünden verwickelt ist (implicatus tam mortiferorum vinculis peccatorum), bleibt demnach keine andere Hoffnung als confugere ad ipsas claves ecclesiae, quibus solvatur in terra, ut sit solutus in coelo (serm. 351, 4, 9).

Von hier aus — im Zusammenhang der Augustinischen Theorie von Sünde und Sühne — gewinnt das solvere des minister seinen sakramentalen Gehalt und wird die Bedeutung der ecclesia für den Sündennachlaß verständlich. Gehört Gott allein das suscitare zu, so der Kirche das solvere. Beide Faktoren, der göttliche und der kirchlich-sakramentale, ergänzen sich zu dem einen Werk der Rechtfertigung. Der eine macht lebendig, der andere frei. Beide Faktoren sind in der Heilsökonomie Gottes vonnöten: ohne das göttliche suscitare ist jedes solvere zwecklos, und ohne das kirchliche solvere bleibt der suscitatus ein ligatus. Beide sind also innerlich aufeinander hingeordnet und bilden, wenn nicht immer eine zeitliche, so doch immer eine organische Einheit, zusammengehalten durch die große Augustinische

Idee von der Kirche der Heiligen als dem alleinigen Institut der Gnade und des Sündennachlasses (s. hierzu § 10 Abs. 4).

Durch die Unterscheidung des suscitare vom solvere glaubte der Kirchenvater seine Frage: quid prodest ecclesia, si iam confessor voce Dominica suscitatus prodit?, zu einer befriedigenden Lösung geführt zu haben. Seine Betrachtungsweise ruht auf der Voraussetzung, daß eine Neubelebung des Sünders nicht notwendig die Aufhebung des reatus und die remissio peccatorum in sich schließe. Diese Voraussetzung war seiner Spekulation dadurch ermöglicht, daß er die Gott vorbehaltene Neubelebung als eine durch die inspiratio caritatis erfolgende positive religiös-sittliche Erneuerung des ganzen inneren Menschen, als ein sanare im umfassendsten Sinne, begriff. Dank dieser Ausdeutung der göttlichen suscitatio verblieb der kirchlichen remissio lediglich ein negativer Charakter. Sie war wesentlich ein non imputare. Non imputatur et tamquam non fuerit operatus accipitur (serm. 3, 3 in ps. 118). Ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatum est . . . totum aboleatur ac velut factum non fuerit, habeatur . . . soluto reatus vinculo (de pecc. mer. et rem. 1, 39; vgl. Gottschick a. a. O. 127). Das non imputare äußerte sich für den Büßer dadurch, daß ihn die Kirche auf Grund seiner geleisteten satisfactio in Kraft der Verdienste Christi von weiterer Schuldhaft befreite. Das, wovon also die Kirche tatsächlich zu lösen hatte, war im Grunde nur das, was die spätere Schule reatus poenae nannte.[1] Durch die Zerspaltung der Rechtfertigung in eine positive, göttlicherseits erfolgende Auferbauung und in einen negativen, kirchlicherseits erfolgenden Nachlaß der Bußhaft wurde so der Begriff der remissio wieder bedenklich ausgehöhlt und in die Nähe jener juristischen Formulierung gerückt, welche Augustin der pelagianischen Vergebungslehre

[1] Augustin handhabt bereits die Unterscheidung von culpa und poena. So serm. 1, 9 in ps. 68. Allein dem Begriff culpa eignet keine „ideelle Relation" (Gottschick, ZKG 1901, 381,). Er vermag ihn deshalb auch nicht für seine Bußlehre fruchtbar zu machen.

zum Vorwurf gemacht hatte. Es war das heiße Bemühen des doctor gratiae, Gottes souveränes Recht im Bekehrungswunder zu schützen, das ihn zur Verkennung des kirchlich sakramentalen Anteils im Werk der Vergebung verleitete. Seine Theorie wurde dem von der kirchlichen Tradition festgehaltenen Vollsinn des evangelischen remittere und solvere nicht gerecht. Vom sogen. Bußedikt des Kallistus läßt sich keine gerade Linie zu Augustin ziehen.

Es lag an der besonderen Betonung, mit der Augustin die Gottestat der suscitatio von der kirchlichen solutio unterschied, daß seine Bußlehre das satisfacere nur vereinzelt heranzieht und die Kirchenbuße viel lieber unter dem Gesichtspunkt des sanare, corrigere, mutare beschreibt. Der therapeutische Zweck der Buße ist ihm der vordringliche. Unter der Hand werden ihm (s. ob. S. 46) die „Bande" der satisfactio congrua zu „Verbandmitteln" der Heilung. Und so schärft er immer wieder ein: nec agit paenitentiam fructuosam a flagitio non recedens... nec reconciliari paenitens potest in eadem nequitia perseverans (vgl. de coni. adult. 2, 16). Die correptio geschieht zu dem Zweck, ut sanet (serm. 142, 3). Peccata, quae male agendo postea committuntur, possunt et paenitendo sanari, sicut etiam post baptismum fieri videmus (enchir. 46). Si te revocaveris ab actu tuo, sanatus eris, antequam perpetres (serm. 128, 12, 14). Die Kirchenbuße ist ihrem Wesen nach medicina (vgl. en. in ps. 61, 23; ep. 153, 7; serm. 351, 4, 7). Das ist das Kennzeichen der wahren Buße: non fiat (sc. peccatum) . . . mutamini, mutamini, rogo (serm. 232, 7, 8). Immer wieder tönt seine Bußpredigt in die Mahnung aus: age ergo, frater, esto correctus . . . cras, cras, corvi vox. Geme ut columbus et tunde pectus, sed plagas tibi dando in pectus, caesus correctus esto (serm. 82, 8, 12. 14). Das Bereuen muß in der Besserung gipfeln. — Augustin ist in dieser vorwiegend therapeutischen Betrachtung der Bußmittel ein getreuer Schüler des griechisch beeinflußten Ambrosius und des Basilius. Überhaupt steht sein gesamtes Bußbild den Griechen ungleich näher als den lateinischen Landsleuten Tertullian und Cyprian.

4. Augustins Bußlehre und die Frühscholastik.

Bei dem ungeheuren Ansehen, das Augustin in der kirchlichen Theologie genoß, konnte es nicht ausbleiben, daß die Besonderheit seiner Bußlehre zumal in der mit dem 11. Jahrhundert einsetzenden Bußspekulation tiefe Furchen zog, derart tiefe, daß „die frühscholastische Theologie nach rückwärts in gerader Linie als die Fortsetzung der Augustinischen Gedankenwelt betrachtet werden darf" (so Schmoll 2).[1] Immer wieder berief man sich auf seine Auslegung des Lazaruswunders — diese gehörte „zum eisernen Bestand der frühscholastischen Bußtheorie" (Schmoll 6). Und immer wieder war es Augustins Satz von der propria maiestas Dei suscitantis, der in den verschiedensten Formulierungen die frühscholastische Ausdeutung der claves bestimmte. Noch Rufinus, einer der Glossatoren des gratianischen Dekrets, erklärte in seiner zwischen 1157—59 erschienenen summa decretorum (ed. Singer p. 501, de poen. 1): nostra vero et plurimorum, immo prope omnium sententia haec est, ut in sola cordis contritione peccata dimittantur. Zugunsten dieser rechtfertigenden Liebesreue hatte Abälard, der erste Theologe, welcher „die Buße in das System der Theologie einzugliedern suchte" (Schmoll 28), den sakramentalen Faktor „fast gänzlich" ausgeschaltet, insofern er der Beichte und dem Wort des Priesters nur mehr einen subjektiven Einfluß beizumessen vermochte (Schmoll 32). Ihm gegenüber suchte Hugo von St. Viktor († 1141), „der erste Theoretiker einer geschlossenen Sakramentslehre" (Schmoll 48), den kirchlich sakramentalen Anteil wenigstens dadurch zu retten, daß er im Geiste Augustins ein doppeltes Sündenband, die obduratio mentis und das debitum futurae damnationis, unterschied und die Lösung von der ersteren der gratia adveniens ausschließlich, die Befreiung von der ewigen Strafe dagegen der sakramentalen Absolution zuwies.[2] Der Lom-

[1] Vor Schmoll hatte bereits der Sorbonniker J. Launoius (de mente concilii Trident. circa contritionem et attritionem, t. I observ. 4 p. 194 sq.) auf die stark augustinische Beeinflussung der frühmittelalterlichen Bußlehre hingewiesen.

[2] So Schmoll 51 f.; ebenso Königer 12$_4$. Dagegen hält es Buchberger 41 ff. für „mehr als wahrscheinlich, daß unter der Gott allein reservierten

barde, dessen Sätze im übrigen nichts anderes sind als „zerflossene Exzerpte aus Augustin" (Gottschick, ZThK 1901, 98),

---

Erweckung des Sünders eine Erweckung durch die aktuelle, nicht aber die habituelle Gnade zu verstehen sei und daß das debitum damnationis nicht bloß die ewige Strafe, sondern auch das in sich schließe, was andere Theologen mit dem Ausdruck reatus culpae bezeichneten." Ähnlich Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre 1902, 8 f. — Der enge Zusammenhang der Hugonischen Terminologie mit der Augustins gestattet nicht, die gratia adveniens und cooperans anders zu deuten als die gratia praeveniens und cooperans des Kirchenvaters von Hippo. Bei beiden Theologen ist darunter nicht die „aktuelle" Gnade allein, sondern vielmehr die Totalität des göttlichen Wirkens bei der Rechtfertigung, also auch das, was die spätere Theologie „habituelle" Gnade nannte, zu verstehen. Die Wirkung dieser Gnade ist die Wiedergewinnung des „Lichtes" und „Lebens" im Vollsinn des Wortes. Solvitur a caecitate mentis, iam vivit, interius illuminatus est (Hug. summ. sent. 6, 2). Ähnlich Augustin: iam vivebat confitendo (serm. 67, 2, 3) . . . haec enim Deus interius agit (serm. 2, 3 in ps. 101). Das, wovon diese Gnade „solvit", ist nicht minder wie ihr Gegenstück das vivere, etwas Objektives und von Gott Auferlegtes, nicht „etwas Subjektives, eine Krankheit der Seele" (Buchberger 43). Hugo spricht deshalb gleich Augustin von einer „Bindung" des Sünders: duobus peccator ligatus est, obduratione mentis et pro ea debito futurae damnationis (s. s. 6, 11); er beschreibt die obduratio als excaecatio, excommunicatio mentis, mors (vgl. Schmoll 50) und vergleicht sie wiederum im engsten Anschluß an Augustin (de Trin. 14, 17, 23) mit einem Geschoß, das eine schwere Wunde geschlagen. Wie nach Augustin Geschoß und Wunde verschiedene Dinge sind, von denen jedes in besonderer Art behandelt werden muß — das infixum telum durch die prima curatio der Taufe, die Wunde dagegen durch die secunda curatio der kirchlichen Seelsorge —, so unterscheidet auch Hugo beide scharf voneinander und spricht die Entfernung des Geschosses Gott, die Heilung der Wunde der Kirche zu. Sowenig Augustin das durch die Taufe zu entfernende „Geschoß" als „etwas Subjektives" betrachtet hat, so wenig hat auch der von Augustins Terminologie abhängige Viktor unter der interna caecitas, die er mit dem Geschoß meinte, etwas rein Subjektives verstanden wissen wollen. — Daß Hugo an die Möglichkeit dachte, es könnte das debitum futurae damnationis auch nach geschehener Rechtfertigung noch fortbestehen, hat er mit Augustin gemeinsam. Buchberger beruft sich darum mit Unrecht auf einen übrigens ungenau zitierten Satz des Kirchenvaters (S. 43_2). Die Einsicht, daß Schuld und ewige Strafe nicht getrennt werden dürfen, ist erst dem Lombarden so recht aufgegangen. Darum polemisiert er ausdrücklich gegen Hugos Trennung von Schuld und ewiger Strafe (sent. 4 dist. 18, 4). Sollte er, der Schüler von St. Viktor, in dieser Auslegung Hugos wirklich einem „Mißverständnis" (Buchberger 41) zum

nimmt gegen dieses Auseinanderreißen von Schuld und ewiger Strafe Stellung, „weil er sich nicht vorstellen kann, wie der Sünder nach Lösung des vinculum caecitatis noch im Stande des debitum futurae poenae sich befinden könne" (Schmoll 70). Er läßt lieber dafür nicht bloß die Schuld, sondern auch alle macula durch die Gnade allein getilgt werden. Die kirchliche Absolution hat nur den Zweck ostendendi homines ligatos vel solutos (sent. IV, 18, 5). Die Bedeutung der Beicht liegt „lediglich auf der subjektiven Seite, in ihrem beschämenden, demütigenden Einfluß" (Buchberger 37). — Diese Betrachtungsweise des Lombarden beherrschte, unterstützt auch durch das Ansehen des hl. Anselm von Canterbury (hom. 13 M. 158, 662 C) und anderer vor Abälard blühender älterer Theologen (vgl. Schmoll 18), „fast ein Jahrhundert hindurch" die Spekulation (haec magistri sententia ... principatum in scholis centum fere annis sola obtinuit, Morin. Comm. hist. de sacr. poen. VIII, 2, 12). Aus der Schule Abälards war es u. a. Roland, der die Lehre vertrat, daß die Schuld in der Reue erlassen werde und daß das durch die Reue getilgte Vergehen in oris confessione et satisfactione remissum monstratur (Gietl, Die Sentenzen Rolands 1891, 248). Ähnlich entscheidet Petrus von Poitiers, der erste Kommentator des Lombarden († 1205): sacerdos autem peccatum non solvit, nec quantum ad poenam nec quantum ad reatum, sed solvit et dimittit i. e. ostendit esse solutum et dimissum a Deo quantum ad reatum (l. V sententiarum III 16). Die kirchliche Bußauflage erfolgt nach ihm nur deshalb, weil der Priester über den Nachlaß der Strafe keine Gewißheit hat (Schmoll 81).

Eine neue Lösung des von Augustin erstmals formulierten Problems versuchte im Anschluß an Hugo Richard

Opfer gefallen sein, oder ist nicht vielmehr anzunehmen, daß er die Gedankengänge und Ausdrücke seiner Schule doch besser kannte denn spätere Theologen? Richard von St. Viktor suchte übrigens den Vorwurf des Lombarden gegen Hugo zu entkräften, aber nicht so, daß er Hugo anders ausgedeutet hätte als der Lombarde, sondern indem er u. a. darauf verwies: absque dubitatione patriarchae et prophetae caritatem habuere et tamen tenebantur debito damnationis aeternae (de potest. lig. et solv. c. 19, M. 196, 1171).

von St. Viktor († 1173), insofern er Gott allein zwar die unbedingte Lösung von dem zweifachen Band der Sünde, dem vinculum captivitatis und servitutis, aber nur die bedingte Lösung des vinculum damnationis zusprach (conditionaliter) und dem Priester die Vollmacht zueignete, integraliter von der ewigen Strafe zu befreien und gleichzeitig an die zeitliche Strafe zu binden (Schmoll 59). Dieser Theorie von der bloß bedingten Nachlassung seitens Gottes hingen am Ausgang der Frühscholastik Präpositinus (um 1200; vgl. Schmoll 85) und nachmals Cäsarius von Heisterbach († ca. 1240; vgl. Königer 74; Schmoll 82) an, überhaupt all jene Theologen, welche im Bekenntnis eine zur vollen contritio unerläßliche Erfüllung des Gebotes Christi erkannten.

Den anderen Satz Richards von der kirchlichen Bindung und Lösung der zeitlichen Strafen vertrat bereits Omnebene, ein Zeitgenosse Rolands, durch die kurze Formel: homo dimittit peccata i. e. poenam peccati (vgl. Gietl 247_5). Ähnlich spricht um dieselbe Zeit Gandulph dem Priester die licentia laxandi lediglich zum Erlaß der poena peccati zu (Schmoll 66). Noch i. J. 1216 behauptet Wilhelm von Auxerre in seiner summa aurea (IV 2), der Priester vermöge vi clavium nur einen Teil der noch verbleibenden Sündenstrafen zu tilgen, die ewige Strafe werde sola gratia entfernt. Und Cäsarius von Heisterbach erklärt (Hom. IV 7) mit den Worten Hugos (s. s. VI 11): deus peccatori peccata dimittit iustificando eum per cordis contritionem; sacerdos vero dimittit a debito futurae poenae eum absolvendo, per eam quam iniungit satisfactionem (vgl. Königer 87_2). Die Beschreibung der künftigen Strafschuld erfolgt aber nicht in der Weise Hugos, sondern im Sinn Richards, d. h. das debitum futurae poenae ist als zeitliche Strafe zu fassen.

Im Unterschied von diesen im wesentlichen durch den Lombarden, nur im geringen von Hugo bestimmten, in ihrem Leitmotiv von der Rechtfertigungsmacht der sola gratia aber von Augustin abhängigen Theorien hatte bereits der dem Lombarden unmittelbar vorausgehende Robert Pulleyn die Absolution zwar ebenfalls nur in deklaratorischem Sinn als

ein Zeichen der bereits in der contritio bewirkten remissio ausgegeben (sent. VI 61), ihr aber doch auch — und zwar bezeichnend genug wiederum im Anschluß an Augustin und dessen Ausdeutung des Lazaruswunders — eine positive Funktion, nämlich die Befreiung von den den bereits lebendig gemachten Menschen noch fesselnden „Sündenschwächen", also die Hervorbringung einer Art gratia secunda zugesprochen (Schmoll 63, Buchberger 49).

Weiter ging in der Klarlegung des kirchlichen Anteils am Akt der Wiederbegnadung Albert der Große. Zwar liegt auch ihm die ganze Wirksamkeit des Bußsakraments der Augustinischen Bußlehre entsprechend derart in der Kontrition, daß er es geradezu als dolor informatus gratia in signis exterioribus manifestatus (Alb. M. op. omnia ed. Borgnet IV 16, 1) beschreibt und vom Priester ausdrücklich erklärt: dicendum, quod sacerdos non potest absolvere a culpa et poena aeterna, sed tantum absolvit relaxando partem poenae (IV 18, 7). Allein indem er in folgerichtiger Weiterbildung analoger Anschauungen von Richard, Präpositinus, Cäsarius von Heisterbach u. a. das votum se subiciendi clavibus als einen Bestandteil der contritio erklärt, gewinnt die kirchliche Schlüsselgewalt immerhin bereits eine Art kausalen Einfluß (vim quandam) auf die Tilgung der Schuld (Schmoll 134; Buchberger 48).

Doch vermochte sich Alberts Anschauung in der Bußspekulation vorerst nicht durchzusetzen, geschweige denn geradlinig sich weiter zu entwickeln. Alexander von Hales und Bonaventura nennen sie phantastisch (habet in superficie phantasiam, Bonav. op. omn. ed. Quar. IV 18, I, 1. 2). Von seinem Sakramentsbegriff aus, wonach die Sakramente non efficiunt gratiam quantum ad esse, sed quantum ad efficaciam in operando (Summ. theol. ed. Col. 1622, IV q. 5 m. 1, a. 5 § 2) vermochte Alexander die Wirksamkeit der Beicht nur in der Erhebung des attritus zum contritus (Schmoll 147. 149) sowie in der Nachlassung eines bestimmten Teiles der zeitlichen Strafen zu erblicken. Aber signum und causa der eigentlichen Rechtfertigung bleibt auch ihm im Sinne Augustins der informierte Reueschmerz allein

(Schmoll 144). — Fast in gleichen Wendungen entscheidet sein Schüler Bonaventura, daß, wie die Sakramente überhaupt als Instrumentalursache für die Gnadenwirkung nicht in Frage kommen (Schmoll 150) und nur bezüglich des Charakters oder des ornatus wirksame Ursachen sein können (Schmoll 151), so auch das Bußsakrament keine reale Gnadenerteilung bewirkt. Es vermag vielmehr ex opere operato nur die letzte Disposition zu schaffen und durch die priesterliche Absolution die zeitliche Strafe teilweise zu erlassen (Schmoll 154).

Erst der Fürst der Scholastik Thomas von Aquin brachte die Kraft der Schlüssel wenigstens in dem Sinne in ein ursächliches Verhältnis zur schuldtilgenden Kontrition, daß der Priester durch sein Wort: ego te absolvo nicht bloß significative, sondern auch effective „anzeigt", daß der Pönitent losgesprochen ist (Summ. theol. III qu. 84 a. 3 ad 5; vgl. Buchberger 168 f.). Freilich stand auch er noch insoweit unter dem Einfluß der von Augustin beherrschten Denkweise seiner Vorgänger, daß er die Schlüssel nur quodammodo zur Tilgung der Schuld wirken läßt (Suppl. qu. 18 a. 1 concl.), nämlich nur insofern, als sie auf physisch-instrumentale Weise direkt und unmittelbar nicht die Gnade und Sündentilgung, sondern nur die Disposition dazu bewirken, die objektive Qualität des ornatus, der dann die Eingießung der Gnade selbst (ipsissimae gratiae) zur notwendigen Folge hat (Buchberger 168). Auch seine Spekulation vermochte also in dem Bußsakrament doch nur die Materialursache der Gnade zu erkennen. Anderseits hielt sie mit Augustin daran fest, daß der Beicht und Lossprechung in den meisten Fällen, wenn auch nicht notwendig, eine schuldtilgende contritio vorausgehe. Einem Gegner, der ihn, um die priesterliche Lossprechungsgewalt abzuleugnen, auf Augustins Auslegung des Lazaruswunders verwies, erwiderte er nicht mit einer glatten Ablehnung der Augustinischen Gedankengänge, sondern mit der bezeichnenden Aufklärung: per hoc non ostenditur, quod sacerdos non absolvat aut non debeat dicere: ego te absolvo, sed quod eum non debet absolvere, in quo signa contritionis non videt,

per quam homo iustificatur interius a Deo, culpa remissa (opuscul. 22: de form. absol. c. 2 obi. 7).

Unser gedrängter Überblick über die Entwicklung der frühmittelalterlichen Bußspekulation zeigt, wie der Leitsatz der Augustinischen Bußlehre von dem Majestätsrecht Gottes im Werk der Wiedererweckung von Anselm bis Thomas herrschend war und zu immer erneuten Versuchen drängte, die Frage Augustins zu lösen, quid prodest ecclesia, si iam confessor resuscitatus prodit. Damit ist die Bußlehre des Kirchenvaters von Hippo ihrerseits wieder in helle Beleuchtung gerückt. Hätte sie Augustin nicht tatsächlich so gemeint, wie sie sich uns nach objektivem Textbefund darstellte, so wäre es unbegreiflich, daß so viele und bedeutende Geister, deren Exegese noch nicht durch die erst viel später erfolgenden kirchlichen Entscheidungen bestimmt wurde, Augustins Hauptsatz von der propria maiestas Dei suscitantis so einhellig festhalten konnten, wie sie ihn tatsächlich festgehalten haben.

Augustin hatte die Bußspekulation auf ein falsches Geleise geführt. Es bedurfte einer hingebenden, an der unberührten Kirchenpraxis sich immer wieder neu orientierenden Arbeit der Theologen, um Augustins Besonderheiten als solche zu erkennen und die alten, vielfach verschütteten Gedankenreihen von der venia ab episcopo wieder ans Licht zu heben.

§ 6. Die äußere Form der öffentlichen Buße.

Die im vorausgehenden nach ihrer inneren Konstruktur aufgezeigte Kirchenbuße hat Augustin im Auge, wenn er von einer paenitentia maior et insignior (ep. 151, 9), einer paenitentia luctuosa et lamentabilis (de div. qu. 83, 26) spricht. Sie wird nach ihm zum erstenmal von St. Paulus im 2. Kor. 12, 21 sowie von St. Petrus, der Simon zur Buße mahnte (Apg. 8, 18), bezeugt (ep. 265, 7). Ihre äußere Form besteht in der Exkommunikation, Inkrepation und Rekonziliation.

Die Exkommunikation ist für die öffentliche Kirchenbuße grundlegend. Agunt etiam homines paenitentiam, si

post baptismum ita peccaverint, ut excommunicari et postea reconciliari mereantur: sicut in omnibus ecclesiis illi, qui proprie paenitentes appellantur (ep. 265, 7). Sie ist entweder eine freiwillige oder erfolgt auf disziplinärem Wege. Aliqui ipsi sibi paenitentiae locum petierunt, aliqui excommunicati a nobis in paenitentiae locum redacti sunt (serm. 272, 8). Wer sich z. B. unzüchtig weiß, muß sich vom Altare fernhalten (non accedat, serm. 132, 4). Die letzte Entscheidung steht bei den sacerdotes, welche die guten von den schlechten Fischen zu trennen haben (ad Don. p. coll. 9). Das Ziel der Trennung ist die Weckung des Bußgeistes, ut cum alii accedunt ad altare Dei, quo ipse non accedit, cogitet, quam sit contremiscenda illa poena, qua percipientibus aliis vitam aeternam alii in mortem praecipitantur aeternam (serm. 351, 4, 7). Es handelt sich deshalb um eine medizinelle Maßnahme: non interfectorie percutitur, sed medicinaliter uritur (c. ep. Parm. 3, 2, 14). Und nicht um eine endgültige, sondern nur um eine zeitweilige Ausscheidung: per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur (serm. 351, 4, 7). Neque enim a populo Dei separamus, quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem paenitendi locum redigimus (brev. coll. 20, 28). So hat der Sünder immer noch Hoffnung auf Errettung. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est (serm. 137, 1). Die Kirche sperrt dem Todsünder so lange ihre Güter, bis er sich ihrer wert erwiesen hat. Die Exkommunikation ist darum im wesentlichen eine Trennung a Christi corpore (symb. 7, 15), a sacramentorum participatione (c. ep. Parm. 3, 1, 2), a pane quotidiano (serm. 56, 8, 12), ab illo pane (serm. 59, 4), a sacramento coelestis panis (serm. 351, 4, 7), ab altari (serm. 56, 8, 12), a societate altaris (ep. 153, 3, 6), de cancellis (serm. 392, 5, 5) etc. Nur wenn der Ausblick auf eine Bußreue des Gläubigen nicht gegeben ist, bezeichnet Augustin die Exkommunikation als ein foras exire, als eine Trennung ab ecclesiae communione (c. ep. Parm. 3, 2, 13), a fraterna congregatione (3, 1, 3) e medio fratrum (l. c.). Die Exkommunikation zu Zwecken der Buße gewinnt derart den Charakter eines Bußmittels,

daß sie Augustin schlechtweg als ein paenitere bezeichnet und von dem lediglich strafenden excommunicare unterscheidet. So de bapt. c. Don. 7, 53: aut excommunicando punitur illa simulatio aut paenitendo sanatur.

Die Zeitdauer der Trennung vom Altare (tempora paenitentiae, enchir. 65) wird für die Büßer ab iis, qui ecclesiis praesunt (l. c.) der Schwere der Sünde entsprechend festgesetzt. Insofern die Bußvorsteher über den Tatbestand der Sünde und deren Verbüßung zu befinden haben, sind sie iudices ecclesiastici (serm. 351, 4, 10). Augustin spricht in demselben Zusammenhang von einem ecclesiasticum iudicium, von einem ordo iudiciarius (l. c.). Jeder Büßer empfängt kniend unter Handauflegung (sub benedictione Dei, vgl. serm. 392, 3) a praepositis sacramentorum das Maß der ihm gebührenden Genugtuung (satisfactionis suae modum, serm. 351, 4, 9). Er gehört damit zum ordo longissimus der paenitentes (serm. 232, 8). Es scheint aber nicht, daß unter dieser satisfactio bestimmte vom Bischof vorgeschriebene Bußwerke zu verstehen sind. Die satisfactio congrua war vielmehr nach dieser Seite hin dem Eifer des Büßers selbst überlassen. Der Bischof setzte lediglich die Zeit fest, innerhalb welcher die entsprechende Sühnung zu geschehen hatte. So bestimmt auch can. 30 des karthagischen Konzils v. J. 397 nur: ut paenitentibus secundum differentiam peccatorum episcopi arbitrio paenitentiae tempora decernantur. Der Bischof hatte dabei freilich den Büßer im allgemeinen zu überwachen und den lässigen durch eine entsprechende correptio nunc maior nunc minor pro peccatorum diversitate (de corr. et gr. 5, 7) zu ernster Sühne anzuhalten. Denn nur den convenienter paenitentibus können die crimina nachgelassen werden (enchir. 69). Zum convenienter paenitere gehört vor allem das Almosengeben. Convenienter autem dixi, ut steriles in eleemosynis non sint (enchir. 69). Dann aber auch Beten und Fasten mit dem Endziel einer endgültigen Lebensbesserung (vgl. ep. 153, 3, 7; enchir. 69). Besondere, vor der großen Öffentlichkeit zu vollbringende Werke im Sinne Tertullians waren nicht zur Auflage gemacht. So erklärt es sich, wenn

sich bereits der hl. Ambrosius gegen die Meinung wehren muß, die Buße bestehe einzig und allein im Fernbleiben von den hl. Geheimnissen (de paen. 9). Mit Ernst verwies der Bischof von Mailand auf die Pflicht des Büßers, wenigstens in lautem Bitten, Weinen u. a. die Gläubigen um ihre Gebetshilfe anzuflehen. Augustin schweigt auch von dieser immerhin peinlichen Pflicht. Nur im Vorbeigehen spricht er von der in der Kirchenbuße wirksamen Fürbittmacht der Kirche: agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia (serm. 392, 3). Oder er fordert das Volk auf, für einen zur Buße zugelassenen Astrologen zu beten (en. in ps. 61, 23: orate pro illo per Christum; vgl. c. ep. Parm. 3, 1, 3: agendum voto et precibus, si corrigi obiurgationibus non potest). Aber niemals werden die Büßer selbst angehalten, die Gläubigen um ihre Fürbitte anzugehen. Von der Exkommunikation abgesehen war die Buße des Sünders durchaus privater Natur.[1] Es stand sogar bei ihm, die Rekonziliation über die vom Bischof festgesetzten paenitentiae tempora hinaus zu verschieben. So bemerkt Augustin mit Bezug auf die donatistischen Konvertiten: erunt in paenitentia, quando voluerint reconciliari, iam nemine cogente, nemine terrente . . . quis illum cogit petere reconciliationis locum nisi voluntas propria (serm. 296, 11,12). Manchen „Büßern" sagte ihr Bußplatz derart zu, daß sie ihn gar nicht aufgeben wollten: nolunt inde surgere, quasi electus sit locus paenitentiae (serm. 232, 7, 8). Weil im großen und ganzen sich selbst überlassen, lebten die Büßer durchaus nicht immer einwandfrei. Immer wieder ist

[1] Bezeichnend für diesen privaten Charakter der Bußleistung ist eine im römischen Brevier (Offizium des Kirchweihfestes, Noct. 2 lect. 5) mitgeteilte Stelle aus einem angeblich augustinischen, in Wirklichkeit freilich erst nach d. J. 578 abgefaßten serm. 252 (nach den Benediktinern Append. serm. 229, 2): et ideo, fratres carissimi, unusquisque consideret conscientiam suam, et quando se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit, prius orationibus, ieiuniis vel eleemosynis studeat mundare conscientiam suam, et sic eucharistiam praesumat accipere. Selbst das Fernbleiben a divino altari ist dem Gewissen des Gläubigen überlassen, ohne daß irgendwie auf eine kirchliche Leitung der Buße Bezug genommen wäre.

Augustin genötigt, in seinen Ansprachen an die paenitentes auf ernste Lebensbesserung zu dringen und zu betonen, daß es beim Büßen nicht so fast auf die mensura temporis denn auf die mensura doloris ankomme (enchir. 65). Timeant ligati . . . qui ligati sunt, orent ut solvantur (serm. 295, 3, 2). Aber sein Bußruf ist häufig vergebens: discutio paenitentes et invenio male viventes (serm. 232, 7, 8). Es gibt Büßer, die Ehebruch treiben, bis sie vom Tode überrascht werden (de coni. adult. 1, 28, 35). Voll Bitterkeit wendet sich serm. 393 an die Büßer mit der Anrede: paenitentes, si tamen estis paenitentes et non estis irridentes. Gerade dieses häufige Versagen der kirchlichen Bußzucht machte aufs neue deutlich, wie sehr das Institut der öffentlichen Buße sich überlebt hatte und wie notwendig die Anbahnung neuer Bußformen geworden war.

Nicht wesentlich wie die zeitweilige Trennung vom Altar war für die Heilswirkung der Buße die öffentliche Selbstanklage. Die Aufdeckung eines Vergehens vor der Kirche konnte auch durch eine pflichtgemäße Denunziation (serm. 82, 4, 7; c. ep. Parm. 3, 1, 2) oder durch amtlichen Nachweis (serm. 232, 7; 272, 8; 351, 3, 10) geschehen. Bekannte der Sünder selbst seine Vergehen, so brauchte er dies nur vor dem Bischof oder seinen ministri zu tun, denn sie allein hatten über die Auferlegung der Bußpflicht sowie über die solutio zu entscheiden (de div. quaest. 83 q. 26: quibus bene tractatis probabiliter iudicari potest, qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur; vgl. ep. 151, 9; 153, 6, 21; serm. 67, 2; 98, 5; 351, 4, 9; in Io. Ev. tr. 22, 7; 49, 24). Für die Öffentlichkeit genügte ein einfaches peccavi. Wenigstens stellt serm. 393 das von David auf die Zurechtweisung des Propheten Nathan hin ausgesprochene peccavi als vorbildlich für den öffentlichen Büßer hin. Tres syllabae sunt: peccavi; sed in his tribus syllabis flamma sacrificii cordis adscendit in coelum. Die Bußgesinnung konnte aber nicht bloß per verba, sondern auch per alia signa bekundet werden (enchir. 65). Es war im wesentlichen erfordert, daß der Büßer die Bußzeit einhielt, ut fiat satis etiam ecclesiae (l. c.).

Brachte er seine Bußgesinnung vor der kirchlichen Öffentlichkeit zu irgendwelchem Ausdruck, so galt dies als ein vollendeter Erweis der Bußgnade und des Bußeifers. Cum audis hominem paenitere peccatorum suorum, iam revixit; cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, iam de sepulcro eductus est (serm. 2, 3 in ps. 101). Augustin weiß nur ein einziges Mal von der Selbstanklage eines Sünders zu berichten, und zwar eines Donatisten, der „zur Kirche" kam peccatum rebaptizationis confitens, von „einigen Brüdern" aber mitleidlos abgewiesen wurde (serm. 296, 11, 12). Doch diente dieses Bekenntnis offensichtlich nur informatorischen Zwecken, um über die event. Aufnahme des Konvertiten zu entscheiden.

Doch wenn auch eine Selbstanklage vor der Öffentlichkeit nicht gefordert war, so hatte die öffentliche Bußleistung immerhin aus dem Grunde für den Büßer etwas ungeheuer Peinliches, weil sie von einer öffentlichen Zurechtweisung des Bischofs oder des Klerus (increpatio, correptio, obiurgatio) begleitet wurde. Nicht die confessio des Büßers, wohl aber die correptio des Bischofs war öffentlich.

Unter correptio begreift Augustin zuweilen die Gesamtheit aller disziplinären Maßnahmen des Kirchenregiments gegenüber ungefügen Gläubigen. Solche Maßnahmen waren zur Wahrung der kirchlichen Disziplin nicht immer zu umgehen. Non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos (brev. coll. 3. d. 9, 16). Je nach dem Vergehen waren die Zuchtmittel verschiedene. Ausdrücklich bemerkt dies Augustin für die Mönche: corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres correptionibus de caritate venientibus, pro culparum diversitate diversis vel minoribus vel amplioribus (de corr. et gr. 15, 46). Derselbe Sprachgebrauch galt ohne Zweifel auch für die Disziplinierung der Gläubigen.

Weit häufiger verwendet jedoch der Kirchenvater correptio, corripere, arguere für den bloß mündlichen Vorhalt des Bischofs gegenüber dem Sünder in ausdrücklicher Unterscheidung von den Zuchtmitteln der Exkommunikation

und Degradation. Er folgt hier dem apostolischen Sprachgebrauch und Beispiel: peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant (1. Tim. 5, 20). So in serm. 164, 8, 11: sane si iudex es, si iudicandi potestatem accepisti, ecclesiastica regula, si apud te accusatur, si veris documentis testibusque convincitur, coerce, corripe, excommunica, degrada. Sic vigilet tolerantia, ut non dormiat disciplina. Ähnlich serm. 224, 3, 3: ubi possumus, ubi datur locus, ubi conceditur, ubi scimus, corripimus, obiurgamus, anathemamus, excommunicamus. Ebenso ep. 88, 9: hoc quantum possumus, monemus etiam laicos nostros, ut eos (sc. circumcelliones) illaesos teneant et nobis corripiendos instruendosque perducant. Das corripere ist hier durchaus mit dem verbum veritatis, dem clamor obiurgationis identisch, der die verstorbene Menschenseele intus clamante Domino wieder erweckt (vgl. serm. 98, 5; de corr. et gr. 6, 9).

Die correptio im Sinne eines mündlichen Vorhalts wendet sich im Bußgericht nicht an die Gesamtheit der Gläubigen, sondern an den einzelnen Schuldigen. Ecce nescio quis peccavit, graviter peccavit, increpandus est (in. Io. Ev. tr. 46, 8). Doch hat das mit Klugheit und Liebe zu geschehen; es ist ja ihr Zweck die Heilung des Sünders. Non ergo malum est correptionis poena, cum sit malum culpa. Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis (c. lit. Pet. 3, 4, 5). Immer ist als höchstes Ziel die Wahrung des Kirchenfriedens im Auge zu behalten. Haec salva pace facienda sunt (c. ep. Parm. 2, 20, 39). Sind darum der Sünder zu viele, so ist es rätlich, sie nur generali obiurgatione zu behandeln. Cum facultas datur, utiliter corripitur in multitudine multitudo (c. ep. Parm. 3, 2, 15).

Kommt dagegen nur ein einzelner in Betracht, der sich nachweisbar schwer vergangen, so ist für ihn eine correptio publica vonnöten. Publica est correptio, sed secreta correctio (serm. 82, 9, 12). Augustin freilich wandte die öffentliche Zurechtweisung nur öffentlichen Sündern gegenüber an. Seine Bußpraxis bestimmte sich nach dem Grundsatz: ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus;

ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius (serm. 82, 7, 10).[1] Allein dieser Grundsatz war keineswegs allgemein anerkannt. Weil er die Öffentlichkeit der Rüge vermied, warf man ihm geradezu vor, daß er überhaupt keine Rüge erteile. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus (serm. 82, 8, 11; vgl. § 12). Solcher Tadel wäre nicht verständlich, wenn Augustins Vorgehen der allgemeinen kirchlichen Regel entsprochen hätte. Gewöhnlich war die correptio vielmehr derart öffentlich, daß die von der öffentlichen Rüge Betroffenen sogar intercessores beiziehen durften. Wenigstens stand den weltlichen Behörden das Recht (fas) zu, ecclesiasticam correptionem intercedendo mitigare (ep. 153, 4, 10).

Ein Beispiel für eine derartige correptio publica bietet der Kirchenvater in serm. 61, 23. Es handelte sich um einen Astrologen, der nach längerem Warten zur öffentlichen Kirchenbuße zugelassen wurde. Augustin zeigt ihn dem Volk und scheut sich nicht, sein unchristliches Vorleben ungeschminkt zu schildern. Diu mathematicus fuit seductus seducens, deceptus decipiens illexit, fefellit, multa mendacia locutus est contra Deum . . . iste dicebat, quia adulterium non faciebat voluntas propria, sed Venus; homicidium non faciebat voluntas propria, sed Mars . . . quam multis eum putatis Christianis nummos abstulisse . . . Ernst fordert der Bischof die Gläubigen auf, den Büßer zu überwachen. Non vos lateat conversatio eius, via eius, ut testimonio vestro nobis confirmetur vere illum ad Dominum esse conversum. Begreiflich, daß eine derart scharfe Rüge für die Bekehrungswilligen äußerst peinlich war.

Mit der persönlichen Rüge hörte die publica increpatio des Büßers aber durchaus nicht auf. Nur richtete sie sich, wie

[1] Die öffentliche Zurechtweisung gewisser Vergehen bestand auch außerhalb der eigentlichen Kirchenbuße. So versichert Augustin von jenen, welche fremdes Gut widerrechtlich besaßen und nicht herausgeben wollten: arguimus, increpamur et detestamur, quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum videtur posse recipere medicinam. Aliquando etiam, si magis curanda non impedit, sancti altaris communione privamus (ep. 153, 6, 21). Erst im Falle der Widersetzlichkeit erfolgte der Ausschluß bezw. die Einleitung des öffentlichen Bußverfahrens.

es scheint, nicht mehr an den einzelnen, sondern an die Gesamtheit. Welche scharfen Töne dabei Augustin finden konnte, verrät serm. 232, 7, 8: discutio paenitentes et invenio male viventes . . . laudo vos? in hoc non laudo, sed gemo et plango. Ähnlich serm. 393.

Hatte der Büßer innerhalb der ihm zugewiesenen Bußzeit in willigem Gehorsam gegen die bischöflichen Rügen sich endgültig gebessert, so konnte er seine reconciliatio erbitten. Im Falle einer gefährlichen Krankheit (si forte paenitentem finiendae vitae periculum praeoccupavit, de coni. adult. 1, 28, 35) wurde die Bußzeit ohnehin bedeutend verkürzt und die Rekonziliation bald (mox) nach der Übernahme der Buße erteilt (serm. 393). Die Wiederaufnahme konnte in periculis auch dann gewährt werden, wenn einer nur per malam conscientiam vom Leib Christi getrennt war (de civit. D. 20, 9, 2), d. h. wenn nicht das kirchliche Urteil, sondern die eigene Bußgesinnung vom Altare fernhielt. Voraussetzung scheint freilich auch hier die wenigstens private Ableistung einer gewissen Genugtuung gewesen zu sein, da ep. 228, 8 sogar den vom Vandaleneinfall bedrohten, also in unmittelbarer Lebensgefahr stehenden Sündern die Rekonziliation nur unter der Bedingung einer paenitentiae ipsius actio verheißt. Die per malam conscientiam Getrennten sind also wohl mit jenen wenigen (aliqui) identisch, welche ipsi sibi paenitentiae locum petierunt (serm. 232, 8).

Die auctoritate antistitis (ep. 54, 3) geschehende Rekonziliation war zunächst eine Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Da aber nach Augustins Kirchenbegriff die Kirchengemeinschaft in ihrem tiefsten Wesen die Gemeinschaft der sancti, spiritales, das vom Hl. Geist durchlebte corpus Christi verkörpert (§ 10 Abs. 3. 4), so bedeutete diese Wiederaufnahme zugleich eine autoritative Einfügung des Büßers in den heiligen Lebensorganismus der Kirche. Durch diese Einfügung war der Büßer selbst wieder als ein heiliges Glied der Kirche autoritativ erklärt. Der praepositus betätigt im Akt der Wiederaufnahme nicht zuletzt jenes richterliche Amt über die Christen, von dem in Offenb. 20, 4 die Rede ist (de civ. D. 20, 9, 2).

Insofern mit der Rekonziliation faktisch die Aufhebung der Kirchenbuße verbunden war, brachte sie ein Lösen von den Banden der Kirchenbuße und damit eine Befreiung von den nach dem Ermessen des praepositus durch die Kirchenbuße zu beseitigenden vincula ipsius reatus. Cum reconciliatur ab ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus (in Io. Ev. tr. 50, 12). Das reconciliare umschloß darum auch das solvere vom Reat der Sünde. Aber noch mehr. Weil und insofern die der solutio vorausgehende gottgewirkte resuscitatio nur in Hinblick auf die in der reconciliatio zu vollziehende Gemeinschaft mit dem geistbelebten, alleinseligmachenden corpus Christi der Kirche hatte erfolgen können, war auch sie im letzten Grund von der bischöflichen reconciliatio abhängig gemacht. Nur die Kirche hat ja das proprium des Hl. Geistes und das pignus des Sündennachlasses (S. 30). Und darum war in der kirchlichen Wiederaufnahme alle Bekehrungsgnade, das resuscitare wie das solvere, begründet. Sie war insofern nicht bloß ein kirchlich disziplinärer, sondern ein mystisch sakramentaler Akt, für den gefallenen Christen der wichtigste nach der Taufe. Augustin rückt deshalb die reconciliatio des öfteren auf eine Linie mit der Taufe (de coni. adult. 1, 28, 35; ep. 228, 8; de civ. Dei 20, 9, 2; serm. 393). Wiederholt rechnet er sie ausdrücklich zu den Sakramenten (ep. 228, 8; serm. 351, 4, 9; besonders de bapt. c. Don. 5, 20, 28), obschon er sonst in der Anlegung seiner Sakramentsverzeichnisse sehr behutsam ist.

Es wäre freilich eine Verdeutung Augustinischer Gedanken, die kirchliche Rekonziliation und die „göttliche Verzeihung der Schuld" zu identifizieren. Das sakramentale Wesen der reconciliatio läßt sich nicht auf die einfache Formel bringen: „wie die Taufe das übernatürliche Leben begründet, so schenkt die Rekonziliation dasselbe wieder, wenn es nach der Taufe durch die schwere Sünde verlorengegangen ist" (Hünermann 67). Die Rekonziliation an sich ist vielmehr in den Augen des Kirchenvaters nur ein disziplinärer Akt, der unmittelbar lediglich die Aufhebung der Kirchenbuße und die Erteilung der Kirchengemeinschaft

in sich schließt. Sie bringt die arra suae sc. ecclesiae pacis (de coni. adult. 1, 28, 35). Nur mittelbar wirkt sie auf das Gnadenleben des Sünders ein, insofern sie die Gemeinschaft mit der gnadenbringenden columba herstellt und eben damit in der resuscitatio das neue Leben und in der solutio die Lösung der vincula ipsius reatus ermöglicht. Nicht die Rekonziliation für sich ist der eigentliche Gnadenfaktor, sondern erst die durch die Rekonziliation ermöglichte Verbindung mit den sancti der alleinseligmachenden Kirche. Pax ecclesiae dimittit peccata . . . secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium . . . pax autem huius unitatis in solis bonis est . . . Solvitur qui cum columba fecerit pacem et ligatur, qui cum columba non habet pacem, sive aperte foris sit, sive intus esse videatur (c. ep. Parm. 3, 18, 23).[1] Die kirchliche Wiederaufnahme ist im Schema der Augustinischen Sakramentslehre das, was bei der Taufe und Eucharistie die forma pietatis, die forma gratiae, das ministerium visibile bedeutet. Der durch seine Tauf- und Eucha-

[1] Hünermann (69_3) korrigiert Rauschen, weil er S. 219 die hier erwähnte pax im Sinne von Rekonziliation deutete. Pax sei hier vielmehr = unitas ecclesiae und antidonatistisch verwendet. Die Stelle von de bapt. 3, 18, 23 (pax ecclesiae dimittit peccata etc.) wolle lediglich besagen, daß außerhalb der Kirche keine Sündenvergebung statthabe, nicht aber, daß erst mit der Wiederaufnahme in die Kirche eine Absolution erteilt werde. — In Wirklichkeit ist hier wie an vielen anderen Stellen pax weder = reconciliatio noch = unitas ecclesiae schlechthin, sondern = unitas sanctorum in ecclesia. Ausdrücklich kommentiert ja der Kirchenvater seine Aufstellung durch die Bemerkung: pax autem huius unitatis in solis bonis est, vel iam spiritalibus vel ad spiritalia concordi oboedientia proficientibus, in malis autem non est, sive foris tumultuentur sive intus cum gemitu tolerentur. Um gegenüber dem pneumatischen Amtsbegriff der Donatisten das Gnadenwirken der Kirche von allen persönlichen Qualitäten der Amtsvorsteher völlig freizumachen, vermeidet es Augustin, die Gnade überhaupt auch nur an das bischöfliche Wirken als solches zu binden. Träger der Nachlaßvollgewalt sind vielmehr die sancti der Kirche. Die liebende, persönliche Gemeinschaft mit ihnen (= pax) befreit von Sünden (s. § 10 Abs. 3). Insofern diese Gemeinschaft für die Donatisten erst auf dem Wege der Rekonziliation möglich wird, ist Rauschens Übersetzung nicht in allweg abzulehnen. Nur darf nach dem oben Dargelegten die Rekonziliation nicht mit der „Absolution" der gegenwärtigen kirchlichen Bußlehre identifiziert werden.

ristielehre gehende Parallelismus von Natur und Übernatur, von dinglichem und persönlichem, von kirchlichem und göttlichem Wirken, der keine Vermittlung oder Verknüpfung duldet und dem minister lediglich die Herstellung der äußeren Form, die seelische Beeinflussung aber dem Hl. Geist ausschließlich vorbehält (s. Adam, Die Eucharistielehre des heil. Augustin 123 ff., 136 ff.), setzt sich hier ebenfalls ersichtlich durch.

Immerhin bleibt auch in dieser Betrachtungsweise die Rekonziliation für das praktische Bußleben der nach der Taufe wichtigste kirchliche Akt. Augustin spricht deshalb schlechtweg von einer gratia reconciliationis, quae fit in ecclesia in Spiritu Sancto (serm. 71, 13, 23). Die Gefallenen übernehmen die Kirchenbuße, ut excommunicari et postea reconciliari mereantur (ep. 265, 7). Die schuldbewußten Christen „laufen" in periculis zur Rekonziliation (de civ. D. 20, 9, 2; serm. 393). Im Falle einer Todesgefahr quantus in ecclesia fieri soleat ab utroque sexu atque ab omni aetate concursus (ep. 228, 8). Wenn da die ministri fehlen, jammern und lästern die Gläubigen de absentia ministeriorum et ministrorum (l. c.). Das Vertrauen auf die Gnadenkraft der Rekonziliation ist derart stark, daß serm. 393 jene Christen, die erst in ultima necessitate aegritudinis suae rekonziliiert werden wollen, vor falscher Sicherheit warnen muß.

Daß die Rekonziliation der Büßer sich in der Form der Handauflegung vollzogen habe, ist aus Augustin nicht unmittelbar zu erweisen. In serm. 232, 8, worauf sich Schanz (a. a. O. 611) und Hünermann (68) berufen, ist von jener Handauflegung die Rede, durch welche in den locus paenitentiae, in den ordo longissimus paenitentium aufgenommen wurde. Denn ausdrücklich tadelt in weiterem Zusammenhang der Bischof die paenitentes, daß sie nolunt inde surgere quasi electus sit locus paenitentium. Die Mehrzahl wehrt sich gegen eine Rekonziliation. Der ordo longissimus, dem die Hand auferlegt wird, kann demnach nicht Rekonziliierte bezeichnen, sondern das Heer derer, die sich freiwillig zur Buße stellten oder zu deren Übernahme gezwungen wurden, ohne sich nachher rekonziliieren zu lassen.

Eher als serm. 232, 8 wäre noch de bapt. c. Don. 5, 20, 28 heranzuziehen, wo Augustin gegenüber dem donatistischen Hauptsatz, daß Gott die Sünder nicht erhöre, betont: quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum, quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent per homicidas. Die Zusammenstellung mit der Taufe und Eucharistie sowie Augustins Sprachgebrauch lassen darauf schließen, daß unter der hier erwähnten Handauflegung entweder die Aufnahme der Konvertiten oder die zweite Buße schlechthin zu verstehen ist. Da Augustin an dieser Stelle die von der Unwürdigkeit des Spenders unberührte Gültigkeit des Sakramentsempfangs erweisen will, so ist es naheliegend, das manus imponere auf den Rekonziliationsakt und seine gültige Wirkung zu beziehen. Wahrscheinlichst hat aber Augustin hier wie auch sonst überhaupt keine bestimmte Handauflegung im Auge, sondern denkt an die kirchliche manus impositio im allgemeinen. In seinen Augen ist ja alles kirchliche Reden und Wirken in einem gewissen Sinn sakramental. Alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae, sacramenta interim temporalia, quibus habemus consolationem et ista omnia, quae loquimur vobis, ipsa quae sonant et transeunt, quidquid in ecclesia geritur temporaliter, alligamenta sunt contritionum (en. in ps. 146, 8). Ausdrücklich erwähnt er unter diesen alligamenta, die nur temporaliter angewendet und erst im Jenseits perfecta sanitate detrahentur, die Handauflegung des praepositus (aut imponenda est sc. in illa civitate Ierusalem manus ab aliquo praeposito).

Mit einiger Gewißheit läßt sich aus der Zeit Augustins nur die später (§ 11) zu besprechende Handauflegung ante absidem, welche can. 30 des karthagischen Konzils v. J. 397 (= conc. Hipp. 393) für qualifizierte Todsünder fordert, auf den Rekonziliationsakt deuten, da unmittelbar vorausgehend von einem reconciliare der paenitentes die Rede ist. Ausdrücklich und unzweideutig erwähnen die canones 76 und 78 der statuta ecclesiae antiqua, welche zum Teil unter dem Namen eines 4. Konzils von Karthago gehen (Hünermann

spricht sie S. 73 fälschlich der karth. Synode v. J. 398 zu), ein reconciliare per manus impositionem; allein sie sind nach den Untersuchungen von D. G. Morin (Rev. Bénédictine, 30e année 1913, 340) erst dans le milieu arlésien et cela vers le déclin du Ve siècle entstanden.

Obschon somit unzweideutige Belege fehlen, steht es immerhin außer Zweifel, daß die Rekonziliation unter Auflegung der Hände erteilt wurde. Denn Augustin bezeugt ausdrücklich die kirchliche Übung, die Konvertiten durch Handauflegung in die Kirche aufzunehmen. Cum autem venerunt et anathemato praeterito errore in ecclesiae pacem per manus impositionem recepti sunt (de bapt. c. Don. 2, 7, 11). Nun standen aber die aus der Kirche ausgeschlossenen Todsünder in keinem anderen Verhältnis zur lebenspendenden Gemeinschaft der sancti als die Häretiker. In seiner Polemik gegen die donatistische Wiedertaufe rückt er selbst die ficti, d. i. die geheimen Todsünder, grundsätzlich auf dieselbe Linie wie die haeretici, um von der Gültigkeit ihrer Taufe aus die der Ketzertaufe zu erweisen. Beide Gruppen sind ihm gleichmäßig foris: sie gleichen dem Haufen Spreu, welcher sive occultis sive apertis separationibus forinsecus adiacet super numerum sc. iustorum (de bapt. c. Don. 5, 27, 38). So ist es von vornherein entsprechend, daß die außenstehenden Todsünder ebenso wie die außenstehenden Häretiker durch den gleichen Akt der Handauflegung wieder in die Lebensgemeinschaft mit dem Hl. Geist aufgenommen wurden. Die Handauflegung galt ja von alters her als das ordentliche Mittel der Geistmitteilung. Seit dem Pfingstwunder coepit Spiritus sanctus dari per ministerium apostolorum; illi manus imponebant et ille veniebat (serm. 266, 3). Augustin erwähnt deshalb die Handauflegung sowohl bei der Tauffirmung wie bei der Wiederaufnahme der Häretiker, bei der Kirchenbuße wie bei der Priesterweihe. Daß sie zumal bei der Rekonziliation der Büßer vorgenommen wurde, bezeugte übrigens schon lange vor ihm Cyprian (epp. 16, 2; 17, 2).

Es ist für Augustins Spekulation bezeichnend, daß ihm auch seine Ausführungen über die Bedeutung der kirchlichen

Handauflegung Gelegenheit geben, sich gegen die donatistische Unterstellung energisch zu verwahren, als ob der Hl. Geist und seine Gnade derart an die Handauflegung gebunden sei, daß er ohne Mitwirkung des sie vollziehenden minister gar nicht gespendet werden könne. Non sibi arroget minister plus quam quod ut minister. Alius est donator, alius ministrator (serm. 266, 3). Empfingen doch die Apostel und der königliche Kämmerer den Hl. Geist ohne Handauflegung, ja der Hauptmann Kornelius erhielt ihn schon vor der Taufe (serm. 266, 4; 269, 2). Geistmitteilung und Handauflegung sind nicht unlöslich miteinander verknüpft, ne aliquid hinc humanae superbiae, sed totum divinae gratiae potestatique tribuatur (serm. 269, 2). Wenn der Hl. Geist weht, wo er will, wie darf man dann sagen: per hominis potestatem dari Spiritum sanctum (serm. 266, 7)?

Es entspricht dieser auch gegenüber den kirchlichen Funktionen bestehenden Ungeschuldetheit und Freiheit der Gnade, daß die Handauflegung des minister nur fürbittenden Charakter hat. Augustin definiert sie geradezu als ein Gebet. Quid est enim (sc. manus impositio) aliud nisi oratio super hominem (de bapt. c. Don. 3, 16, 21)? Es ist ein Gebet um Vergebung der Schuld. Darum wird die Handauflegung an dem schuldigen Konvertiten vorgenommen. Manus autem impositio, si non adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur (5, 23, 33). Doch hat sie keinen über die Bedeutung des gewöhnlichen Christengebets hinausgehenden Wert. Der Bischof ist nicht im Sinne Parmenians ein mediator inter populum et Deum (c. ep. Parm. 2, 8, 15). Hat sich doch nicht einmal Paulus, quamquam sub capite praecipuum membrum, als mediator gefühlt, sondern sich den Gebeten der Gläubigen empfohlen (l. c. 2, 8, 16). Das Gebet des Bischofs, sein rogare pro populo, ist deshalb nicht anders zu beurteilen denn eine oratio pro invicem. Wohl eignet ihm wie jedem anderen Christengebet ein objektiver Wert, der von der Würdigkeit des minister nicht berührt wird. Non mirum est, verba bona, quae pro populo dicuntur in precibus, etiam si a malis dicantur episcopis, exaudiri tamen non pro per-

versitate praepositorum, sed pro devotione populorum (l. c. 2, 8, 17). Allein dieser objektive Wert des Gebets rührt nicht davon her, daß es der Bischof als solcher verrichtet. Gegenüber dem Einwand: ergo episcopi et praepositi non petunt pro populo, verweist er darauf, quia et praepositi commendant se populo. Fordert ja auch Paulus das Volk auf: orantes simul et pro nobis (Col. 4, 3). Orat apostolus pro plebe, orat plebs pro apostolo. Oramus pro vobis, fratres, sed et vos orate pro nobis (in ep. Io. tr. 1, 8). — Das Gebet des Bischofs anläßlich der Handauflegung galt somit Augustin nicht im Sinne der Gegenwartstheologie als eigentliche sakramentale Formel, sondern war ein bloßes Fürbittgebet. Augustin nennt es ein deprecari super capita eorum, quibus manus imponitur (de bapt. c. Don. 5, 20, 28). Die theologische Situation war wegen der im Donatismus neu auflebenden charismatischen Tendenzen und der damit zusammenhängenden Überschätzung des sanctus minister noch nicht reif genug, das amtliche und private Beten reinlich auseinanderzuhalten. Der Begriff eines aus sich wirksamen Amtsgebets konnte nicht eher formuliert werden, als bis nach völliger Niederringung der donatistischen Gedanken jede Gefahr ausgeschlossen war, in dem Bischof mehr zu sehen als einen minister verbi et sacramenti. Diese Gefahr schien Augustin zumal mit der indikativen Formel ego dimitto gegeben. In seinen Augen trägt sie donatistische Prägung. Futuri erant homines, qui dicerent: ego peccata dimitto, ego iustifico, ego sanctifico, ego sano, quemcunque baptizo (serm. 99, 8).

§ 7. Reibungen und Härten.

Sosehr die öffentliche Kirchenbuße zur Zeit des hl. Augustin bereits gemildert war — es schreckten weder die asperitudo sacci und der horror cineris, von denen Tertullian (de paen. 10) redet, noch die Pflicht des adgeniculari vor den Gläubigen, von der noch Ambrosius weiß (de paen. 2, 10) —, so war doch ihre ganze Aufmachung, die Öffentlichkeit des Verfahrens und insbesondere die increpatio publica geeignet, Reibungen und Verdrießlichkeiten aller Art innerhalb des Gemeindelebens zu verursachen. Augustin berichtet von

Schmähungen, denen die Bußvorsteher ausgesetzt waren. Quia Christum non audent blasphemare, ministris eius blasphemant, a quibus corripiuntur (in ep. Io. tr. 3, 9). Erfolgte eine Disziplinierung ohne vorausgehende Mahnung, so entstand böses Gemurmel (serm. 196, 4). Ja zuweilen machte die Verhängung der Rüge die Sünder völlig verstockt (serm. 17, 3, 3) oder verleitete zum Kirchenaustritt und zur Bildung eigener separatistischer Gemeinden. Darum sieht sich der Kirchenvater immer wieder veranlaßt, bei Ausübung der Kirchenzucht die sanitas ecclesiae als obersten Gesichtspunkt zu empfehlen. Das zur Strafe bezw. zur öffentlichen Buße herangezogene Vergehen muß derart sein, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Im serm. 351, 4, 10 wird unter Berufung auf 1. Kor. 5, 11 davor gewarnt, auf eine bloße nominatio hin das Bußverfahren einzuleiten. Die forma ecclesiastici iudicii heischt niemand anzuklagen nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum. Die mit der Bußzucht verbundenen Unannehmlichkeiten machen das bischöfliche Amt zu einer „Last" (onus, serm. 82, 12, 15). Manche Bischöfe vermeiden deshalb lieber ein strenges Vorgehen, obschon es doch ihres Amtes wäre, ut non parcant obiurgando peccata (de civ. D. 1, 9, 3). Ihnen gilt das ernste Wort: disciplinam, qui non dat, crudelis est (serm. 13, 8, 9). Um so mehr scheuten sich die übrigen Christen, an der öffentlichen oder privaten Disziplinierung eines lasterhaften Mitbruders irgendwie mitzuwirken, plerumque suae famae ac saluti consulentes, dum insidias atque impetus malorum timent (de civ. D. 1, 9, 2). Andere hüteten sich vor einer Anzeige, um in den Sünden des Mitbruders eine Entschuldigung für ihre eigenen Vergehen zu haben (serm. 351, 4, 10). Der Protest gegen die öffentliche Bußzucht schwieg selbst nicht in den Kreisen der Frommen. Die Mönche von Adrumet z. B. machten unter Berufung auf die Augustinische Gnadenlehre sogar dogmatische Bedenken gegen ihr Existenzrecht geltend. Cum vero et ipsa voluntas a Domino praeparetur, cur me corripis (de corr. et gr. 4, 6)? Da ihrer An-

sicht nach von den eigenen Voraussetzungen Augustins aus eine persönliche Schuld des Sünders nicht vorliege, so komme dem Vorsteher auch keine Befugnis zur correptio zu. Tantum praecipe mihi et ora pro me, ut quod praecipis, faciam (5, 8). Ergo praecipitent tantummodo nobis, quod facere debeamus, qui nobis praesunt, et ut faciamus, orent pro nobis. Non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus (3, 5). — Der beträchtlichere Teil der Gläubigen aber wehrte sich gegen die öffentliche Rüge aus Gründen des Schamgefühls. Augustin beklagt es, daß man der ordnungsgemäß auferlegten ordentlichen Buße in den meisten Fällen (plerumque) aus dem Wege ging, quia et pudor timor est displicendi, dum plus delectat hominum existimatio, quam iustitia, qua se quisque humiliat paenitendo (enchir. 82, 22). Sunt enim homines, qui valde abundant; qui cum coeperint accusari, currunt se excusare (serm. 29, 3). Darum seine wiederholten Ausfälle gegen eine falsche Scham. Quid enim est infelicius, quid perversius, quam de ipso vulnere, quod latere non potest, non erubescere et de ligatura eius erubescere (serm. 351, 4, 9). Wenn Job, der große Dulder, seine Sünden im Angesichte des Volkes bekannte, und wenn Theodosius, der Kaiser, öffentlich Buße zu tun nicht errötete, wie kläglich, wenn ein Senator oder ein Hofbediensteter oder gar ein Mann aus dem Volke zu büßen sich schämt. Quae ista superbia est? Nonne sola sufficeret gehennae, etiamsi adulterium nullum esset (serm. 392, 3)?

Wehrte sich so ein großer Teil der Gläubigen aus grundsätzlichen oder praktischen Bedenken gegen die Öffentlichkeit des Bußverfahrens, so war die Kirche ihrerseits außerstande, diesen Gläubigen ihren Willen aufzuzwingen. Die Öffentlichkeit des Bußgerichtes setzte, falls der Sünder sich nicht selbst zur Anzeige bringen wollte, eingehende Nachweise voraus, daß tatsächlich schwere, der öffentlichen Bußpflicht unterstehende Vergehen vorlagen. Wie nun, wenn diese Nachweise aus den oben angemerkten Gründen ausblieben? Zudem war seit dem Übertritt Konstantins die Menge der „Sünder" eine derart große geworden, daß eine ordentliche Kontrolle gar nicht mehr möglich war. Daß

Augustin in seinen bischöflichen Anweisungen die Wahrung der pax immer wieder als höchste Norm der Kirchendisziplin ausgibt (omnis pia ratio et modus ecclesiasticae disciplinae unitatem in spiritus vinculo pacis maxime debeat intueri, c. ep. Parm. 3, 1, 1) und fortgesetzt betont, die Maßregelung eines Sünders müsse sine vulnere schismatis erfolgen (c. ep. Parm. 2, 11, 25; 3, 2, 15; brev. coll. 3. d. 16), d. h. die Kirche dürfe nicht gleich eine multitudo malorum in quolibet ordine (c. ep. Parm. 3, 2, 15) ausschließen, verrät, wie ungeheuer groß die Zahl jener mali war, deren accessus ad altare nicht verhindert werden konnte (vgl. serm. 164, 6, 8). Selbst in den Kreisen des Klerus waren die mali aperti nicht selten. Augustin liebt es, von der Gültigkeit ihrer Sakramentspendung aus die Gültigkeit der Ketzertaufe zu erweisen (vgl. c. ep. Parm. 2, 10, 21 sqq.; de bapt. c. Don. 6, 1 sqq.). Die gemaßregelten Gläubigen beriefen sich gerne auf das schlechte Beispiel der ministri: ipsi episcopi, ipsi clerici non illud faciunt et me cogis, ut faciam (serm. 137, 7, 7). An forte adtendunt multos etiam in ipsis honoribus ecclesiasticis praepositorum et ministrorum non congruenter vivere sermonibus et sacramentis, quae per eos populis ministrantur (serm. 351, 4, 11). Aus dem Überhandnehmen des Laxismus in Klerus und Volk bezw. aus der Ohnmacht der Kirche, ihn mit disziplinären Mitteln zu überwinden, holte der Donatismus nicht zum geringsten seine Kraft. Seine Theologen hielten den Katholiken vor: nemo vestrum est innocens, ubi reus nemo damnatur (c. lit. Pet. 3, 37, 43; c. Cresc. 3, 35, 39). Er war insofern eine Reaktionsbewegung gegen die sittliche Schlaffheit in der Kirche. Augustin bemerkt selbst in seinem psalmus contra partem Donati bezeichnend: abundantia peccatorum solet fratres conturbare. Die Kirchenleitung sah sich außerstande, mit ihrer bisherigen Methode der öffentlichen Kirchenzucht der abundantia peccatorum Herr zu werden.

Drittes Kapitel.

Neue Gesichtspunkte im donatistischen Streit.

§ 8. Die Anfänge der donatistischen Kirchenzucht.

Eine Entlastung der peinlich gedrückten Situation im Sinne einer grundsätzlichen Milderung und Neuorientierung der Bußdisziplin brachte für Augustin die Polemik mit den Donatisten.

Solange sich der Donatismus aus einer vom rigoristischen Enthusiasmus getragenen Protestbewegung gegen die Traditoren und für die Märtyrer noch nicht zu einem festen System zusammengeschlossen hatte, unterschied er sich, von der Praxis der Wiedertaufe und Wiederweihe abgesehen, weder im Dogma noch in der Disziplin von der Catholica. Und selbst diese Praxis konnte sich mit vielem Recht auf Grundsätze berufen, welche seit Cyprian in der afrikanischen Kirche immer noch trotz Stephans Dekret heimisch waren. Im besonderen huldigte die Gegenpartei des Cäcilian dem gleichen Kirchenbegriff. Sie erblickte in der Kirche noch nicht wie späterhin die Gemeinde der Heiligen, sondern der Gläubigen. Die lapsi und traditores sollten entfernt werden, aber dies nicht für immer, sondern bis sie Buße getan (vgl. F. Ribbeck, Donatus und Augustinus oder die ersten entscheidenden Kämpfe zwischen Separatismus und Kirche 1858, 63). Hatte ja doch Sekundus von Tigisis kurz vor Beginn der Bewegung auf dem Konzil zu Cirta i. J. 305 einer Reihe von bischöflichen Traditoren Nachlaß gewährt (eorum crimen Deo dimisit, ep. 43, 3, 11; vgl. ep. 43, 2, 3; 3, 7; c. Cresc. 3, 27, 30; brev. coll. 3, 15, 27). Sosehr der primitive Donatismus das Pflichtmäßige des Kirchenausschlusses gegenüber dem lapsus betonte, so wenig versperrte er dem Gefallenen das Sakra-

ment der Rekonziliation. Nach einer vom Verfasser der Streitschrift contra Fulgentium Donatistam mitgeteilten Notiz erklärte Bischof Marcian auf dem gegen Cäcilian abgehaltenen karthagischen Konzil: qui in schismate a traditoribus ordinantur, manere in ecclesia Dei non possunt, nisi cognito ululatu suo per paenitentiam reconcilientur (c. 26). Noch um das Jahr 330 bestimmte laut einer Nachricht des Tykonius (Aug. ep. 93, 10, 43) ein von 270 donatistischen Bischöfen zu Karthago abgehaltenes Konzil, ut traditoribus immensi criminis reis si baptizari nollent, pro integris communicaretur. Auf Grund dieses Beschlusses nahmen die Bischöfe Mauretaniens längere Zeit hindurch (bußfertige) Traditoren ohne Wiedertaufe in ihre Gemeinschaft auf (l. c.). Es scheint, daß sie sich gerade durch dieses Festhalten an der überkommenen milden Praxis von den allmählich zu starrem Rigorismus fortschreitenden übrigen donatistischen Gemeinden isolierten und sich zu der von der donatistischen Hauptkirche bestgehaßten donatistischen Sekte der Rogatisten verbanden. Tykonius selbst lehnte in der zweiten seiner sieben „Regeln" de Domini corpore bipartito (de doctr. chr. 3, 42) ausdrücklich den Begriff einer völlig reinen Kirche ab und wehrte sich gegen den Ausschluß der unwürdigen Mitglieder (vgl. c. ep. Parm. 3, 3, 17: Parmenianus autem cum vellet Ticonium refellere dicentem, malos a bonis in unitate interim pro pace tolerandos et in fine ultimi iudicii separandos etc.). Doch die scharfe Absage, die er durch ein Sendschreiben Parmenians wie durch eine donatistische Synode fand (c. ep. Parm. 1, 1), läßt deutlich erkennen, wie sehr sich bereits um das Jahr 380 die in der Antitraditorenbewegung liegenden rigoristischen Ansätze zu einem System des absoluten Puritanismus versteift hatten. Die harten Verfolgungen unter Konstans einerseits, das Entgegenkommen des von den Donatisten umschmeichelten Julian anderseits bereitete diese Entwicklung vor, die Theologen Parmenian, Petilian, Cresconius, Emeritus und Gaudentius führten sie unter Berufung auf 1. Kor. 5, 11. 13 (vgl. c. ep. Parm. 3, 2, 12) und ähnliche Stellen rücksichtslos durch. Die puritanische Raserei ward derart, daß selbst Primianus, der Nachfolger eines Par-

menian, von einer unter Führung des Diakons Maximian stehenden Separatistensynode zu Kabarsussis i. J. 393 exkommuniziert wurde, cum incestos contra legem decretaque omnium sacerdotum communioni sanctae adiungeret (serm. 2, 20 in ps. 36). In den von Primians Gegenkonzil zu Bagai i. J. 394 aus der donatistischen Gemeinschaft ausgeschlossenen Maximianisten erreichte der donatistische Puritanismus seine konsequenteste Ausprägung (vgl. de gest. c. Em. c. 11).

Mit diesem von fanatischem Rigorismus allseitig ausgebauten System des Donatismus hatte es Augustin zu tun. Mochte auch die donatistische Praxis mit der Theorie nicht immer gleichen Schritt halten und zuweilen widerspruchsvoll erscheinen,[1] so waren die Grundgedanken der donatistischen Theologie doch derart scharf und folgestreng formuliert, daß ihre Widerlegung seitens Augustins die Aufrollung einer Reihe von grundlegenden Fragen über Gnade, Sakrament und Kirche bedingten. Im besonderen war es die donatistische Auffassung von Todsünde, Kirchenbann und priesterlicher Mittlerschaft, welche die Augustinische Problemstellung in der Bußlehre reichlich befruchtete.

§ 9. Die Kirchenbuße des ausgebildeten Donatismus.

1. Die Exkommunikationspflicht.

Die donatistische Kirchenzucht stand in der Blütezeit des Donatismus, also etwa seit Donatus dem Großen und Julian, unter dem Zeichen des schroffsten Rigorismus. Ihr Ziel war die Herstellung einer fleckenlos reinen Kirche, wie sie die Theologie im Hohenlied 4, 12 vorgezeichnet fand: hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum

[1] Mit Recht bemerkt Tixeront (II 224) von diesem Widerspruch der donatistischen Theorie und Praxis: les Donatistes n'ont jamais été de bien forts théologiens, et leur histoire, quand on la suit de près, montre, qu'ils ont souvent varié dans l'application de leurs principes. Augustin selbst verweist des öfteren auf die donatistischen Willkürlichkeiten: vobis licere arbitramini, ut quod vultis, sit mundum, sit sanctum; quod vultis, immundum (c. Cresc. 3, 40, 44; vgl. 4, 37, 44).

(de bapt. c. Don. 5, 27, 38). Die empirische Kirche ist in ihren Gliedern identisch mit der Jenseitskirche (de un. eccl. 19). Sie ist bereits hoc tempore derart, qualis post ultimam ventilationem ecclesia sancta futura est (c. ep. Parm. 3, 3, 17). Ihre Gläubigen sind die soli sancti, iustos se dicunt esse (ps. c. Don.). Sie rühmten sich als das novum genus areae, quae solum triticum habeat aut in qua solum triticum appareat (c. Cresc. 3, 81, 93). Den Katholiken, welche unter Berufung auf die Gleichnisse Jesu vom Unkraut unter dem Weizen, von den guten und schlechten Fischen tempora ecclesiae unterschieden und die Diesseitskirche als eine Gemeinschaft von Guten und Bösen beschrieben, warfen sie vor, zwei Kirchen festzuhalten (ad Don. p. coll. 9, 12; brev. coll. 3. d. 10, 19. 20).

Der donatistische Kirchenbegriff schloß alle der Kirchenpolizei bekannten schweren Sünder aus der Gemeinschaft aus. Von diesem Ausschluß konnte unter keiner Bedingung abgesehen werden, da eine Duldung eine Billigung der Sünde und damit eine Befleckung der ganzen Kirche und ihrer Glieder nach sich gezogen hätte. Von dieser Befleckung waren an sich selbst die unschuldigen Glieder der Kirche in Mitleidenschaft gezogen. Universum orbem terrarum Christianum damnare ausi sunt inauditum (c. ep. Parm. 2, 2, 4; c. lit. Pet. 2, 69, 156). Erst auf der dreitägigen Konferenz zu Karthago gestanden sie zu: ignoratis peccatis alienis neminem maculari posse (brev. coll. 3. d. 8, 14). Gaudentius freilich hielt nach wie vor an der alten Strenge fest (c. Gaud. 2, 5). Gerade in der rücksichtslosen Hervorkehrung des Grundsatzes von der Möglichkeit einer Befleckung und von der unbedingten Notwendigkeit der Exkommunikation aller bekannten mali unterschied sich die donatistische Kirchendisziplin von der katholischen. Quaestio magna versatur et solvitur: utrum in unitate et eorundem communione sacramentorum mali contaminent bonos et quemadmodum non contaminent, disputatur (Retr. 2, 17; c. Cresc. 3, 81, 93). Parmenian setzte sich zumal die Aufgabe, den Nachweis zu führen, separationem a malis fieri corporaliter opportere (c. ep. Parm. 3, 2, 7). Wenn der Apostel in 1. Kor. 5, 13; 2. Kor.

6, 14; 5, 11 jede Tischgemeinschaft mit Sündern untersage, um wievielmehr sei eine Sakramentsgemeinschaft zu verbieten (c. ep. Parm. 3, 1, 1). Propter ipsam tantum communionem sacramentorum mali perdunt bonos (c. Cresc. 2, 36, 45).

Von der Heilsnotwendigkeit des Ausschlusses her gewinnt die kirchliche Exkommunikation göttlich rechtliche Geltung. Das Urteil der Kirche deckt sich schlechterdings mit dem Urteil Gottes. Besonders Cresconius bemühte sich, diesen heilsrechtlichen Charakter des Kirchenausschlusses nachzuweisen. Die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe glaubt er mit der triumphierenden Gegenfrage abweisen zu können: responde, quomodo baptizent, quos damnavit ecclesia (c. Cresc. 2, 20, 26). Das Urteil der Kirche hebt ihm jedes Taufrecht auf. Augustin muß ihn an das Wort des Völkerapostels erinnern (Eph. 5, 24): ecclesia subdita esto Christo (l. c.). — Die Exkommunikation der Kirche ist ebendeshalb eine dauernde. Mit Gal. 2, 18: si enim, quae destruxi, haec iterum aedifico, praevaricatorem me ipsum constituo suchten die donatistischen Theologen die Unwiderruflichkeit eines Kirchenurteils zu begründen (c. ep. Parm. 1, 4, 8). Wenn die Sekte der Maximianisten trotz ihrer Verurteilung durch die Synode von Bagai Wiederaufnahme in die donatistische Gemeinschaft fand, so erklärt sich das nach Cresconius lediglich aus dem nur bedingt unter Ansetzung einer Bewährungsfrist ausgesprochenen Urteil des Konzils (c. Cresc. 4, 37, 44), nach anderen Donatisten aus dem Charakter ihres Abfalls, der sich nicht gegen Gott, sondern gegen die Menschen gewendet habe (c. Cresc. 4, 10, 12). Das zeitliche Urteil der Kirche deckt sich mit dem des ewigen Gottes. Augustin fragt deshalb den Parmenian: numquid aut Donatus fuit maior messor aut eo tempore, quo se isti a terrarum orbe separarunt, tempus messis advenerat (c. ep. Parm. 1, 14, 21)? Bereits ante tempus ultimae ventilationis sind die Guten corporaliter von der Spreu zu trennen et tali separatione caverent tangere immundum (c. ep. Parm. 3, 4, 25), auf daß beim letzten Gerichtstag non sit necessarius ventilator, sed perscrutator (c. Cresc. 3, 81, 93). Selbst das kirchliche Urteil über Verstorbene ist vor Gott rechtskräftig (c. Cresc.

3, 39, 43). Reinliche Scheidung muß schon im Diesseits erfolgen, damit sich dereinst die Engel des Gerichtes bei der Auswahl der Guten und Bösen nicht irren (vgl. c. lit. Pet. 3, 3, 4). Die Überzeugung, daß die kirchliche Entscheidung auf Erden auch das Endurteil Gottes im Himmel vorwegnehme, war in den Donatisten so lebendig, daß sie jeden Bekehrungsversuch an Häretikern oder an Exkommunizierten für zwecklos erachteten. Darum ihre bittere Bemerkung gegenüber der katholischen Propaganda: si zizania sumus, sinite nos crescere usque ad messem (de un. eccl. 19). Augustin steht nicht an, die donatistische Befleckungstheorie samt ihren ungesunden Folgerungen als ein Werk des Teufels auszugeben, qui per imaginem quasi iustae severitatis crudelem saevitiam persuadet, nihil aliud appetens venenosissima versutia sua nisi ut corrumpat atque disrumpat vinculum pacis et caritatis (c. ep. Parm. 3, 1, 3). Er betont die Gefahren, welche aus derartigem Puritanismus mit Notwendigkeit folgen: häßliche Verfolgungssucht und ungemessener Hochmut (c. ep. Parm. 3, 3, 17), nie rastender Trieb zur Sektenbildung (de bapt. c. Don. 1, 6, 8; c. ep. Parm. 3, 3, 18), besonders aber Unwahrhaftigkeit und Fäulnis innerhalb der eigenen Reihen. Per istam vanitatem praeiudicarunt sibi, ut in populis, quibus praesunt, iniquissimas et flagitiosissimas turbas non audeant corripere, ut corrigantur, ne per hoc cogantur confiteri, quia mali sunt et dicatur eis: certe, tritico purgato loquimini, cur per has voces tantam commixturam esse fatemini (c. ep. Parm. 3, 5, 26; ep. 93, 43; 139, 1; 185, 16).[1]

[1] Loofs (DG 371) übersieht den definitiven Charakter der kirchlichen Sentenz, wenn er von den Donatisten behauptet, sie hätten grobe Sünder nur so lange aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen, bis sie Buße taten. Augustin läßt daran keinen Zweifel, daß sie auf Grund ihrer Identifizierung der Jenseitskirche mit der Diesseitskirche dem kirchlichen Urteil eine Ewigkeitswirkung zusprachen. Darum nennt er ihr Verfahren eine crudelis saevitia (c. ep. Parm. 3, 1, 3) und stellt den Grundsatz auf: non sine spe correctionis vindicandum est (3, 1, 2). Theologisch begründete der Donatismus diese Ewigkeitswirkung damit, daß er die befleckende Todessünde als unvergebbare Sünde gegen den Hl. Geist qualifizierte. Die Aufzählung dieser Art von Sünden war freilich keine gleichmäßige, allein alle Theologen stimmten darin überein, daß ein malus dam-

2. Die Sünden gegen den Hl. Geist (malus — mortuus).

Ein dauerndes Ausscheiden aller bekannten mali aus der Gemeinschaft der Heiligen im Namen Gottes, der in den Bischöfen zu Gericht sitzt, war die Grundforderung der donatistischen Kirchendisziplin.

Aber wer galt in den Augen der Donatisten als malus? Als Erben des altchristlichen Bekennergeistes erblickten sie im Abfall (idololatria) die größte aller möglichen Sünden. Unter den verschiedenen Spielarten der Idololatrie war es die traditio, gegen welche sie ihre geschichtliche Vergangenheit zumal empfindlich gemacht hatte. Liebten es doch ihre Theologen, immer wieder auf die angebliche Tatsache zu verweisen, daß lediglich die Weihe Cäcilians durch den Traditor Felix von Aptunga die donatistische Spaltung veranlaßt habe. Diese traditio habe sich von den Vätern auf die Kinder vererbt (brev. coll. 3. d. c. 9, 17). Die katholische Kirche sei deshalb die ecclesia traditorum (c. Cresc. 3, 35, 39), ihre Anhänger traditoris filii (c. lit. Pet. 2, 11, 25), filii diaboli (2, 13, 29). Die erste Stelle im donatistischen Sündenkatalog nahm somit die traditio ein. Besonders Petilian bemühte sich um den Nachweis, daß gerade der perfidus traditor vita mortuus habeatur (c. lit. Pet. 2, 8, 17) und mit ihm jeder, qui iusto baptismo genitus mixtus est traditori (c. lit. Pet. 1, 7, 14). Der Traditor ist ein zweiter Judas. Iudas legislatorem tradidit perfidis, tu (sc. traditor) quasi eius reliquias legem Dei perdendam hominibus tradidisti (c. lit. Pet. 2, 8, 17). Daß er die vom Hl. Geist geschriebenen heiligen Bücher an die Verfolger der Kirche ausgeliefert habe, kennzeichne seine Sünde als ein peccatum inexpiabile in Spiritum Sanctum, de quo Dominus ait: non remittatur neque hic neque in futuro saeculo (c. Cresc. 4, 8, 10). Manche Donatisten gingen in ihrem Abscheu gegen die traditio so weit,

natus ein wahrhafter mortuus sei, der nicht anders außer durch Wiedertaufe lebendig gemacht werden könne. Früher freilich hatte man milder geurteilt. Der Verfasser der contra Fulgentium Donatistam gerichteten Streitschrift erinnert die Donatisten an ihren früheren Standpunkt. Saltem priorum tuorum circa nos constitutas servares leges, non rebaptizares, sed per paenitentiam errantium, ut aestimas, animas liberares (c. 26).

daß sie die Behauptung wagten, sie unterscheide sich derart wesentlich von den übrigen schweren Vergehen, daß ihr allein die Wirkung der contaminatio eigne, dicentes in unitate communionis sacramentorum alia crimina aliena sine contaminatione tolerari, traditionis autem crimine omnes, qui cum talibus sacramenta communicaverint, detineri. Doch war diese Aufstellung zu ungeheuerlich, um viele Anhänger zu finden (de un. bapt. c. Pet. 14, 24).

Seitdem nach dem Tode Julians der römische Staat die Niederkämpfung des Donatismus und seiner revolutionären Anhängsel wieder kraftvoll aufnahm, galt die Verfolgung (persecutio) eines vom Hl. Geiste erfüllten donatistischen Bekenners und Märtyrers als das der traditio nächst verwandte, befleckende Kapitalverbrechen. Zumal Petilian (c. lit. Pet. 2, 64, 143 sqq.) und nachmals Gaudentius (c. Gaud. 1, 16, 17 sqq.) erhoben die persecutio neben der traditio zu einem Stichwort der antikatholischen Polemik, so daß sich Augustin genötigt sah zu betonen: traditores, thurificatores, persecutores verba sunt hominum contra homines (c. lit. Pet. 2, 84, 187). Cresconius bestimmte das katholische Gewissen zusammenfassend als conscientiam . . . tamquam publicatam atque damnatam crimine thurificationis, traditionis, persecutionis (c. Cresc. 4, 15, 17). Im Unterschied von den übrigen Vergehen, welche extra corpus geschehen, galten diese Verbrechen als unvergebbare Sünden gegen den Hl. Geist (c. lit. Pet. 2, 62, 139). Man war geneigt, sie zusammen als eine eigene Sündenkategorie zu beurteilen. Wenigstens ist Augustin veranlaßt, den donatistischen Einwand: aliud est furtum, aliud traditio vel persecutio ausführlich zu widerlegen (c. lit. Pet. 2, 23, 54).

Insofern die Katholiken durch die traditio und deren Duldung den Hl. Geist verloren haben, ist ihre Kirche nicht mehr die wahre Kirche Christi, sondern haeresis. Ihr Anspruch auf die Katholizität ist ein figmentum humanum (c. Gaud. 1, 33, 42). Sie sind die eigentlichen Schismatiker (quia in partem cessistis, c. lit. Pet. 2, 38, 90), die ecclesia Macariana (c. lit. Pet. 2, 39, 92; ep. 49, 3). Ihre Taufe ist aqua aliena (de un. eccl. 23, 65). Nur in der Partei des

Donatus hat sich die wahre Kirche erhalten (en. in ps. 21, 2; de ag. chr. 29, 31), ihre Anhänger verblieben in plenaria et catholica ecclesia (c. Cresc. 4, 59, 70). Ihre Taufe ist darum allein gültig (privatus fons noster est, de bapt. c. Don. 6, 40). Von hier aus war der Boden geschaffen, gegen die Catholica alle jene Vorwürfe und Argumente zu erheben, die man seit Cyprian gegen die Häretiker und Schismatiker anzuwenden gewöhnt war. Cyprian ward der Kronzeuge gegen die neue haeresis und ihre Ansprüche. Unter steter Berufung auf ihn betonten die donatistischen Theologen, daß der Häretiker strenger denn der ungetaufte simpliciter errans zu beurteilen sei, da er bereits von der Offenbarung erfahren habe und folglich sine venia ignorantiae peccat (de bapt. c. Don. 4, 5, 7). Der Häresie eignet, wie Cyprian andeutet (ep. 73), ein blasphemischer Charakter (de bapt. c. Don. 4, 15, 22). Die Ketzer können das Reich Gottes nicht besitzen (de un. eccl. 23, 65). Die Ketzertaufe ist Sünde gegen den Hl. Geist (ep. 185, 48) und nach der Mehrzahl der Theologen null und nichtig. Nec est . . . in schismate remissio peccatorum et ideo nec regeneratio novi hominis et propterea nec baptismus Christi (de bapt. c. Don. 1, 11, 17). Nur „einige" (quidam) gestanden ursprünglich den Taufbesitz zu, nicht aber das ius dandi (vgl. c. ep. Parm. 2, 13, 28). Erst seit der ohne Wiedertaufe erfolgten Wiederaufnahme der von den Maximianisten zurückkehrenden Donatisten und ihrer Täuflinge ward auch das ius dandi — wenigstens bei den Anhängern des Primian — den Häretikern zuerkannt, niemals aber das prodesse (de bapt. c. Don. 1, 5, 7; c. Cresc. 4, 34, 14; brev. coll. 3. d. 16, 28). So gehört der Häretiker zu den wahrhaft Toten (c. Cresc. 2, 28, 34). Mit Wohlgefallen zitieren die Donatisten das Wort des Bischofs Vinzentius aus dem Kreis Cyprians: haereticos scimus esse peiores quam ethicos (de bapt. c. Don. 6, 44, 85).

Traditio, persecutio und haeresis (schisma) galten somit in der donatistischen Bußlehre als die eigentlichen Hauptsünden, deren Duldung vor allen anderen befleckte. Man zählte sie unter die „Sakrilegien", die sich nicht gegen die Menschen, sondern gegen Gott richten

(vgl. c. Cresc. 4, 10, 12). Für sie gab es keine Bußmöglichkeit. Als Sünden gegen den Hl. Geist waren sie unvergebbar.

Die übrigen crimina pflegte man wenigstens in der Praxis milder zu beurteilen. Fehlte es doch nicht an solchen, welche in ihnen nur unbedeutende Vergehen (parva et parvi aestimanda) erblicken zu dürfen glaubten: solent enim isti etiam hoc dicere (c. ep. Parm. 3, 2, 9). A criminibus crimina mirabili arte discernunt, non de scripturis, sed de cordibus suis distinctionum regulas proferentes (de un. bapt. c. Pet. 14, 24). Jedenfalls lag der donatistischen Bußdisziplin die Meinung zugrunde: aliud est furtum, aliud traditio vel persecutio (c. lit. Pet. 2, 23, 54). Der Donatist scheute sich z. B. nicht (non curo), mit dem diebischen Optatus Altargemeinschaft zu pflegen, quia leve est peccatum (c. lit. Pet. 2, 23, 54). Die donatistische Kirchenpolizei duldete multos malos aperte (ps. c. Don.), neben dem berüchtigten Optatus (c. ep. Parm. 2, 1, 2) genug collegae ebriosi, avari (2, 7, 13) und die Zirkumzellionen mit ihrem rohen Treiben (2, 9, 19). Offenkundige fornicatores et idolis servientes wurden zur eucharistischen Gemeinschaft zugelassen (c. ep. Parm. 3, 2, 7).

Für die populäre Auslegung erstarrte so der donatistische Begriff des sanctus zu einem rein formalen, kirchlichen. Der Bischof galt als sanctus, solange er nicht überführt war, haereticus oder traditor oder persecutor zu sein. Seine zur Sakramentsspendung berechtigende „Heiligkeit" war in seiner Rechtgläubigkeit (evangelica lex) und legitimen Weihe (Dominica ordinatio) begründet (vgl. de bapt. c. Don. 3, 18, 23).

Augustin versäumt dieser einseitigen Betonung der rein kirchlichen Vergehen gegenüber nicht, immer wieder auf den apostolischen Sündenkatalog zu verweisen (1. Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 19), der neben der Häresie auch den übrigen schweren Vergehen den Eintritt in das Himmelreich verwehre (vgl. c. lit. Pet. 2, 108, 247), und unternimmt es, das christliche Heiligkeitsideal nach seiner ganzen Weite und Tiefe zu beschreiben. Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat aut speret, sed quid amet (enchir.

117). Triumphierend schließt er seine Gleichstellung der sittlichen und kirchlichen Vergehen mit der Erklärung: frustra ergo te securum facis, leve putando peccatum, quod a regno Dei separat et in ignem mittit aeternum (c. lit. Pet. 2, 23, 54).

Es geschah wohl unter dem Zwang der augustinischen Gleichsetzung von „kirchlichen" und „sittlichen" Vergehen, daß zwar nicht die donatistische Bußpraxis, wohl aber die donatistische Bußtheorie in ihren bedeutenderen Vertretern das von traditio, persecutio, haeresis geltende Befleckungsprinzip auch auf die Gesamtheit der übrigen schweren Sünden ausdehnte. Danach war grundsätzlich jeder malus aus der Kirche auszuschließen und seine Sakramentsspendung, wenn nicht ungültig, so doch unerlaubt. Quisquis peccator inter omnes homines fuerit, ius sibi baptismatis non usurpet (c. Cresc. 2, 28, 35). In der Durchführung dieses Grundsatzes freilich mußten die donatistischen Polemiker sich zu manchen Einschränkungen verstehen. Wie, wenn die mali der Aufdeckung durch die Kirchenpolizei entgingen? War in diesem Falle die Kirche durch deren fortdauernde, geheime malitia befleckt und war die Sakramentsspendung solcher ficti ungültig? Parmenian suchte die Schwierigkeit durch die Lehre zu umgehen, daß nur der iniustus manifestus, im besondern der iniustus damnatus unter allen Umständen aus der Kirche zu entfernen sei, der occultus malus und seine Sakramentsspendung dagegen seien nicht befleckend. Augustin zitiert den bezeichnenden Satz: tunc posse a malo baptizari quemquam, si lateat malitia baptizantis (c. ep. Parm. 2, 10, 21). Die Sakramentsspendung von solchen geheimen Sündern werde auf dem Wege einer occulta dispensatio misericordiae Dei, nämlich per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in ecclesia, heilswirksam gemacht (de bapt. c. Don. 3, 17, 22). Der Donatist Emeritus gestattete deshalb den boni sogar, die malos in ecclesia permanentes absichtlich zu ignorieren, ne perdant eos, si fuerint cogniti et tolerati (c. Gaud. 2, 4, 4). — Petilian dagegen lehrte, ein jeder malus sei schon durch sein böses Gewissen allein, nicht erst durch den Richterspruch der Kirche, zur

Sakramentsspendung unfähig und außerhalb der kirchlichen Heilsgemeinschaft. Conscientia namque dantis adtenditur, qui abluat accipientis (c. lit. Pet. 1, 1, 2). Qui fidem sciens a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum (3, 24, 28). In jedem einzelnen Fall sei deshalb von seiten des Sakramentsempängers eine discussio vonnöten. Et tu baptistam discutere et ab eo discuti debuisti (3, 27, 32). — Cresconius hinwieder suchte den Rigorismus Petilians zu mildern, indem er dessen Grundsatz: conscientia sancte dantis adtenditur, dahin erläuterte, daß die Feststellung der guten Gesinnung nicht nach dem wirklichen Gewissenszustand, non secundum eius sinceritatem, quae in illa videri non potest, sed secundum famam, quae de illa seu vera seu falsa est (c. Cresc. 2, 17, 21) zu erfolgen habe. Nicht gerade das kirchliche Gericht allein, sondern die öffentliche Meinung entscheide über den Tatbestand einer Befleckung. Der Donatist Gaudentius hielt dagegen am Rigorismus des Petilian fest und vertrat die Meinung: et suis peccatis quemque perire qui facit, et alienis, qui utrum facta sint, nescit (c. Gaud. 2, 5, 5).

Sosehr somit die donatistischen Theologen in der Beantwortung der Frage auseinandergingen, ob eine schwere Sünde schon durch sich selbst (Petilian, Gaudentius) oder erst auf Grund ihrer Publizität (Parmenian, Cresconius, Emeritus) die Heiligkeit und Heilswirksamkeit der christlichen Gemeinschaft zerstöre, so sehr waren sie in dem Grundsatz einig, daß ein jeder malus manifestus bezw. damnatus durch dauernden Ausschluß für die ecclesia sine macula et ruga unschädlich gemacht werden müsse. Er galt als „tot", mochte er gültig getauft sein oder nicht. Ambo vitam baptismi non habent, et qui nunquam penitus habuit et qui habuit et amisit (c. lit. Pet. 2, 7, 14).

Es ist klar, daß dieser puritanische Rigorismus eine fortschreitende Entvölkerung und Zerspaltung der donatistischen Gemeinden zur Folge gehabt hätte, wenn er in die kirchliche Praxis restlos umgesetzt worden wäre. Sic, sic necesse est, ut minutatim secti concisique dispereant, qui tumorem animositatis suae catholicae pacis sanctissimo vinculo praetulerunt (c. ep. Parm. 1, 4, 9). Augustin konstatiert gerade

von der Partei der Maximianisten, welche das puritanische Prinzip in starrer Reinheit und Ehrlichkeit (quanto pauciores, tanto sinceriores) durchzuführen strebten und der Partei des Primian de recepto Maximianistarum baptismo bösen Vorhalt machten, daß sie in multa minutissima frusta concisa est (de bapt. c. Don. 1, 6, 8). Die Theologen suchten diesen Fährlichkeiten einmal dadurch zu begegnen, daß sie den Kreis der peccata ad mortem möglichst enge absteckten. Es gab Vertreter der Meinung, daß nur der haereticus oder schismaticus ein mortuus sei. Augustin polemisiert wenigstens gegen die Hypothese, si prorsus mortuum non intelligeres nisi haereticum vel schismaticum, ut quisquis apud eos baptizatur a mortuo, quid ei prodest lavatio eius (c. Cresc. 2, 28, 34). Andere hielten nur die traditio für befleckend, dicentes in unitate communionis sacramentorum alia crimina aliena sine contaminatione tolerari, traditionis autem crimine omnes, qui cum talibus sacramenta communicaverint, detineri (de un. bapt. c. Pet. 14, 24). Dritte dachten an die Trias der kirchlichen Vergehen: haeresis, traditio, persecutio. Erst Cresconius und Gaudentius scheinen den Begriff des mortuus in umfassendem Sinn verwertet zu haben, doch vergißt auch er nicht, seinem Verdikt hinzuzufügen: non iam quisquis peccator, sed peccator, qualem nostri describunt (c. Cresc. 2, 29, 37).

Immerhin vermochten auch diese Abschwächungsversuche der Theologen das Problem der mortui innerhalb der Gemeinden nicht völlig zu bannen, um so weniger, als die einzelnen Kirchen in der Aufstellung ihres Sündenkatalogs selbständig verfuhren. Das puritanische Prinzip drängte zu beständiger Säuberung. Es gab auch nach den mildesten Katalogen in jeder Gemeinde mortui, die zu entfernen gewesen wären. Um sie dennoch der von der katholischen Propaganda ohnehin arg bedrohten donatistischen Kirche zu erhalten, blieb den Kirchenvorständen nichts anderes übrig, als die Todsünder in ihrer Kirche absichtlich zu übersehen, ne per hoc cogantur confiteri, quia mali sunt (c. ep. Parm. 3, 5, 26; 3, 17. 18; ep. 93, 43; 139, 1; 185, 16 etc.). In ihre Kirchenzucht schlich sich so ein starkes Stück Unehr-

lichkeit: sie durfte nicht wie die katholische Disziplin das Schlechte schlecht nennen und es lediglich propter pacem ecclesiae als Unkraut unter dem Weizen tolerieren, sondern mußte es gegen die bessere Überzeugung für gut ansehen und ausgeben, um nicht zur Exkommunikation genötigt zu sein oder ob der weiteren Duldung befleckt zu werden. Ausdrücklich suchte der Donatist Emeritus diese Politik des Nichtsehens zu rechtfertigen und den Gläubigen zu empfehlen (c. Gaud. 2, 4, 4). So war jene Kirche, welche die innere und äußere Abkehr von jeder todeswürdigen Sünde zur Grundlage ihres Wesens gemacht und sich um dieser Abkehr willen von der ecclesia traditorum getrennt hatte, durch die Reibungen mit der rauhen Wirklichkeit des Menschentums zu einer Disziplin genötigt, deren sittlicher Ernst weit hinter dem der Catholica zurückstand.

3. Der sanctus minister.

Mit dem einen Hauptsatz der donatistischen Dogmatik, daß ein jeder malus manifestus vor Gott und der Kirche ein mortuus sei, der für das Gemeinschaftsleben nicht mehr weiter in Betracht kommen dürfe, verband sich der andere, daß nur ein sanctus minister Heilsakte setzen könne. Mochte auch ihr Heiligkeitsbegriff sehr äußerlicher Art sein, so war es doch strenge Lehre: sancti soli baptizant (ps. c. p. Don.). Denn unusquisque talis spiritaliter nascitur, qualis fuerit, a quo baptizatur (c. ep. Parm. 2, 11, 23). Die donatistische Theologie folgte hier bewußt den Spuren Cyprians, der durch seine Synthese des kirchlichen Amtstums mit der von Tertullian übernommenen montanistischen Idee einer ecclesia spiritus einen pneumatischen Amtsbegriff geschaffen hatte. Die Persönlichkeit des rechtgläubigen Bischofs ist danach die eigentliche Vermittlerin aller Gnade zwischen Gott und der Seele. Parmenian bezeichnet quodam loco den Bischof geradezu als den mediator inter populum et Deum (c. ep. Parm. 2, 8, 15). Nach Petilian ist es die conscientia sancte dantis, qui abluat accipientis (c. lit. Pet. 1, 1, 2). Nach Cresconius ist es zwar Christus, der heiligt, sed melius per mundam sancte dantis conscientiam (c. Cresc. 4, 20, 23).

Der Bischof ist deshalb der pater, generator der Gläubigen, nicht bloß ihr minister (vgl. brev. coll. 3. d. c. 7, 8; c. lit. Pet. 2, 5, 10). Er ist der iustificator hominum (de un. eccl. 16).

War dagegen der Bischof ein mortuus, so galt seine Sakramentsspendung als null und nichtig, mochten die Theologen auch in der Umgrenzung des Begriffes mortuus auseinandergehen (S. 81 ff.). A mortuo igitur baptizari, hoc est mortem sumsisse, non vitam (c. lit. Pet. 2, 7, 14). Parmenian zumal suchte de omnibus fere Scripturarum testimoniis (c. ep. Parm. 2, 1) den Satz zu erweisen, daß die Sakramentsspendung eines von der Kirche getrennten Priesters ungültig sei, wenn er auch dessen eigenen Taufbesitz nicht anzweifelte. Recedens ab ecclesia baptismum quidem non amittit, ius dandi tamen amittit (c. ep. Parm. 2, 13, 30). Jeder von einem mortuus Getaufte muß daher wieder getauft werden. Die donatistische Theologie wehrte sich mit Fleiß dagegen, in einer von einem Unwürdigen gespendeten Taufe zwischen aqua und spiritus, zwischen Taufakt und Taufwirkung etwa derart zu unterscheiden, daß der eigentliche Taufakt dem unwürdigen Spender, die Erteilung des Hl. Geistes aber erst der nachfolgenden, durch einen sanctus minister geschehenden Handauflegung zuzueignen wäre. Sie berief sich für ihre Auffassung auf die Aussagen der Väter des Septemberkonzils unter Cyprian. Bischof Nemesianus hatte damals betont: neque enim Spiritus sine aqua operari potest neque aqua sine Spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum accipiant et sic recipiantur; cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica (de bapt. c. Don. 6, 12, 18). Petilian baute auf diesen Voraussetzungen den donatistischen Taufbegriff auf. Danach wird die christliche Taufe „in drei Stufen konsekriert“: durch die Wassertaufe des Johannes, durch die Geistestaufe Jesu und durch die Feuertaufe des Hl. Geistes. Licet enim unum sit baptismum, tribus tamen est gradibus consecratum. Dedit aquam Ioannes sine nomine Trinitatis . . . dedit Spiritum Sanctum Christus . . . Ipseque ignis Paraclitus crepitantibus flammis ardescens in apostolos supervenit (c. lit. Pet. 2, 32, 72). In

ihren Wirkungen sind diese drei Taufstufen wesentlich aufeinander hingeordnet: das Wasser der Johannestaufe gibt Gewissensreinigung, die Handauflegung des Bischofs die Geist- und Feuertaufe. Nur wer in ein und demselben Akt durch das Taufwasser gereinigt wird, kann in der nachfolgenden Handauflegung den Hl. Geist erhalten. Neque enim Spiritus Sanctus in quemquam manus impositione pontificis poterit inseri, nisi aqua purae conscientiae praecesserit generatrix (c. lit. Pet. 2, 35, 81). Die Handauflegung allein ohne vorausgehende aqua purae conscientiae generatrix kann den Hl. Geist so wenig bringen wie eine bloße Taufe, der die Handauflegung mangelt. Darum ist sowohl die Ketzertaufe ungültig wie die Wiederaufnahme eines von einem Ketzer oder einem sonstigen malus Getauften auf dem Wege einer bloßen Handauflegung. Das Sakrament der Wiederaufnahme ist die Wiedertaufe allein. Deshalb die ständige Frage der Donatisten gegenüber den Katholiken: quomodo nos suscipitis, si ad vos transire voluerimus (de un. eccl. 21); cur ergo nos quaeritis, cur sic suscipitis, quos haereticos dicitis . . . baptiza ergo me (ep. 93, 11, 46; vgl. ep. 185, 10, 43; serm. ad Caes. eccl. pl. 2). Deshalb auch ihr steter Vorwurf, daß die Catholica die aus der donatistischen Gemeinschaft Übertretenden sine ulla expiatione susceptos aufnehme (c. Cresc. 3, 19, 21). Solche Konvertiten seien ja auf keinen Fall purgati, quia non sunt a nobis rebaptizati (c. Gaud. 1, 12, 13). Das donatistische Auge war in der Frage der Wiederaufnahme der von Ketzern usw. Getauften derart auf das Taufsakrament ausschließlich eingestellt, daß der Vermittlungstheologe Cresconius aus der katholischen Praxis, Konvertiten durch bloße Handauflegung wiederaufzunehmen, auf eine wesentliche Identität der donatistischen und katholischen Kirche schloß (c. Cresc. 2, 3, 4).

Eine Umbiegung der donatistischen Tauflehre trat ein, als der Großteil der donatistischen Bischöfe unter Primian die im Konzil von Bagai exkommunizierten Anhänger und Ordinatoren des Maximian mit all denen, die von diesen außerhalb der donatistischen Gemeinschaft getauft worden waren, durch einfache Handauflegung in die donatistische

Kirche aufnahmen. Cresconius bestritt zwar den Tatbestand einer Exkommunikation, weil das Konzil von Bagai eine Bewährungsfrist festgestellt habe (c. Cresc. 3, 15, 18). Allein Augustin wies ihm aus den Konzilsakten (3, 53, 59. 60) nach, daß gerade die ohne Taufe wiederaufgenommenen Ordinatoren des Maximian, Felizianus und Prätextatus, nicht in diese Bewährungsfrist einbezogen waren, und daß auf jeden Fall die von ihnen Getauften nicht ohne Wiedertaufe hätten aufgenommen werden dürfen (3, 18, 21; 3, 23, 26). In der causa Maximianensium fand die Polemik Augustins die klassische Widerlegung des donatistischen Leitsatzes vom sanctus minister, das speculum perspicuum (c. Cresc. 4, 58, 69) für die Unhaltbarkeit der donatistischen Forderung einer Wiedertaufe und für die Berechtigung des katholischen Grundsatzes: propter populos infirmos . . . sine aliqua detractione colligendos et ipsa abundantia caritatis expiandos esse (3, 58, 64). Triumphierend stellt er an Cresconius die Gegenfrage: tu nobis dic modo de schismate Maximiani redeuntes ad vos, cum in suis etiam susciperentur honoribus, qua tandem quaeso expiatione mundati sunt (c. Cresc. 3, 18, 21)? Unde a sacrilegio tanto expiantur, a catena illa unde solvuntur (3, 23, 26)? Quomodo cum iis, quos extra communionem vestram baptizaverunt, non expiatis alio baptismate redierunt (3, 57, 63)?

Zusammenfassend lassen sich folgende Leitsätze der donatistischen Buß- und Tauflehre herausstellen:

1. Das Wesen der mit der Jenseitskirche völlig identischen ecclesia sine macula ac ruga heischt den Ausschluß aller bekannten mali aus der kirchlichen Gemeinschaft. Dieser Ausschluß ist derart indispensabel, daß seine Unterlassung eine Befleckung der gesamten Kirche, selbst ihrer unschuldigen Glieder, nach sich ziehen würde.

2. Das Kirchenurteil über den Ausschluß eines malus fällt mit dem Endurteil Gottes zusammen, ist also definitiv und unwiderruflich. Der malus ist vindicandus sine spe correctionis, also mortuus.

3. Als malus = mortuus gilt in der kirchlichen Praxis der traditor, der haereticus und der persecutor. Ihre Ver-

gehen qualifizieren sich als unvergebbare Sünden gegen den Hl. Geist. In der Theorie wird aber jeder malus manifestus und malus damnatus als mortuus angesehen. Für alle diese besteht keine kirchliche Bußmöglichkeit.

4. Ein malus = mortuus ist zur gültigen Sakramentsspendung unfähig. Darum müssen alle von ihm gespendeten Sakramente, insbesondere die Taufe, wiederholt werden. Die Handauflegung allein kann die Wiedertaufe nicht ersetzen.

§ 10. Der Ertrag der antidonatistischen Polemik.

1. Der bedingte Wert der excommunicatio.

Das Besondere der donatistischen Bußlehre lag nach dem Dargelegten einmal in der Voraussetzung, daß die Heiligkeit der Kirche nur durch die völlige Ausscheidung aller als unwürdig erkannten Glieder sichergestellt werden könne, zum andern in der Lehre, daß die sanctitas des minister das unentbehrliche Mittel einer gültigen und wirksamen Sakramentsspendung sei. Die Heilsnotwendigkeit der Exkommunikation stand demnach zusammen mit dem Glauben an den sanctus minister im Mittelpunkt des donatistischen Systems.

So ist es verständlich, daß sich Augustin in seinem Kampf wider den Donatismus mit dem rechten Begriff der Exkommunikation vor allem auseinanderzusetzen hatte. War der Ausschluß aus der Kirche wirklich das einzige und notwendige Scheidemittel zwischen Guten und Bösen, der einzige Schutz gegen kirchliche Befleckung?

Augustin leugnet, daß die excommunicatio zum Bestand einer ecclesia sine macula ac ruga unentbehrlich sei. Die Kirche bewahrt vielmehr auch ohne formellen Ausschluß der Schlechten das Merkmal der Heiligkeit. Nicht von der Mitgliedschaft der Schlechten, sondern der Guten wird ihr eigentliches Wesen getragen. Numerus ergo ille iustorum, qui secundum propositum vocati sunt, de quibus dictum est: novit Dominus, qui sunt eius: ipse est hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum (de bapt. c. Don. 5, 27, 38). Die Schlechten gehören nur

scheinbar der Kirche an. Quisquis non habens caritatem et perditas vias morum ingrediens pessimorum intus videtur esse, cum foris sit (6, 2, 3). Wer von ihnen eine Befleckung der Kirche fürchtet, traut der Kraft des Bösen in der Kirche mehr zu denn dem Einfluß des Guten. Hic enim est error vester, ut amplius putetis valere iniquitatem hominis ad alium contaminandum, quam iustitiam hominis ad alium purificandum (c. lit. Pet. 2, 39, 94). Eine körperliche Absonderung von den manifesti mali ist eine geistige Trennung von den latentes boni, quos inexpertos vel incognitos cogitur accusare (c. ep. Parm. 3, 4, 20). Nicht eine fremde, böse Macht, sondern der eigene Wille allein kann schlecht machen. Unusquisque enim proprium onus portabit, onus videl. reddendae rationis, quia unusquisque nostrum pro se rationem reddet (3, 5, 6). Nur die innere Beistimmung zur bösen Tat verunreinigt. Nihil aliud est consentire malefacientibus nisi malefacta eorum approbare atque laudare (c. ep. Parm. 1, 3, 5). Per malum suum malis quisque consentit (3, 1, 2). Es genügt sonach eine geistige Absonderung vom Sünder. Separatur interim corde, ut etiam corpore a talibus in fine separari mereatur (2, 11, 25). Gott gibt den Guten, die in Gemeinschaft mit Bösen zu leben haben, hinlänglich Gnade, ut custodiant eam, quam accipiunt, sanctitatem (2, 17, 36). Das Apostelverbot, mit Schlechten zu verkehren, ist deshalb nonnisi in consensione zu verstehen (de bapt. c. Don. 7, 5, 9). Es ist nach dem obersten Prinzip der sanitas ecclesiae zu deuten (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Selbst das sumere sacramenta communia erzeugt keine innere Zustimmung (c. lit. Pet. 2, 11, 26). Somit besteht keine innere Nötigung, die offenkundigen Sünder unter allen Umständen aus der Gemeinschaft auszuschließen. Höher als alle Strenge steht die Liebe zur Kircheneinheit, die Rücksicht auf die pax ecclesiae. Ein Ausschluß ist nur gestattet salvo pacis vinculo (c. ep. Parm. 2, 1, 3), cum pace ecclesiae (brev. coll. 3. d. c. 9, 16), ubi periculum schismatis nullum est (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Zuweilen unterläßt man die Exkommunikation auch aus seelsorgerlicher Klugheit, ne ipso flagello peior fiat, qui caeditur (serm. 17, 3, 3).

Und selbst wenn dieser Ausschluß nicht umgangen werden kann, so darf er nicht als dauernder angesehen werden. Dilectione servata non sine spe correctionis vindicandum est, quidquid etiam cogit necessaria severitas vindicari (c. ep. Parm. 3, 1, 2). Nach der Mahnung des Apostels (2. Thess. 3, 15) soll die kirchliche Strafe ein corripere ut fratrem sein, non enim ad eradicandum, sed ad corrigendum (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Darum nahm Paulus nach 2. Kor. 2, 6. 7 denselben Korinther, den er im 1. Kor. 5, 5 wegen Unzucht ausgeschlossen hatte, nach geleisteter Buße wieder in die Gemeinschaft auf. Sicut peccanti adhibet emendationem, sic correcto et conterenti atque humilianti in paenitentia cor suum vult reddi consolationem (c. ep. Parm. 3, 1, 3). Nicht von der fraterna caritas, sondern lediglich von der fraterna congregatio ist der Sünder zu trennen (l. c.).

Das kirchliche Urteil darf demnach mit dem Endurteil Gottes nicht identifiziert werden. Es ist noch keine damnatio, keine prohibitio mortalis, sed medicinalis (serm. 351, 4, 10), eine medicinalis vindicta et terribilis lenitas et caritatis severitas (c. lit. Pet. 3, 4, 5).

Wohl ist die Exkommunikation eine spiritalis poena, die nach Mt. 16, 19 die Seelen bindet (animas obligat, ep. 250, 1), vergleichbar der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies (de gen. ad lit. 11, 40, 54) und in Parallele zur alttestamentlichen Strafe der Hinrichtung stehend (quaest. in Hept. 5, 39). Allein ihr Endzweck ist nicht die endgültige Vernichtung, sondern die Heilung. Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis (c. lit. Pet. 3, 4, 5).

Ist es ja doch möglich, daß solch ein Urteil zuweilen Unschuldige trifft (de ver. rel. 6, 10. 11). Gottes Entscheid ist immer recht, ecclesiastici autem iudices sicut homines plerumque fallantur (c. Cresc. 2, 21, 26). Unter den kirchlichen Richtern ist eine Korruption nicht ausgeschlossen (c. ep. Parm. 1, 4, 6; c. Cresc. 4, 56, 67). Eine ungerechte Exkommunikation schadet freilich den spiritales mitnichten (de bapt. c. Don. 1, 17, 26). Ei potius oberit, qui faciet, quam ei, qui hanc patietur iniuriam (fragm. ex ep. ad Class.).

Ebendeshalb gelten die aus der Kirche Ausgeschlossenen noch nicht schlechtweg als mortui. Es geht nicht an, sie unbesehen der Kategorie jener Sünder zuzuweisen, welche sich der unvergebbaren Sünde gegen den Hl. Geist oder der peccata ad mortem schuldig gemacht haben. Mögen sie auch iam in anima mortui sein, tamen, quia medicus noster omnipotens est, non est desperandum de his (serm. 17, 3, 3). Sobald solche Gebannte sich der Buße unterstellen, gelten sie wieder als Glieder der Kirche. Sunt et poenitentes in membris eius. Non enim exclusi et separati sunt ab ecclesia eius, nec omnino sibi adiungeret coniugem nisi illa voce: agite poenitentiam (serm. 1, 2 in ps. 101; ad Don. p. coll. 20).

Mit diesen Nachweisen war der Meinung der Donatisten und verwandter rigoristischer Kreise, die Exkommunikation sei das unentbehrliche Mittel der Kirchenzucht und das eigentliche Scheidemittel zwischen Guten und Bösen, jeder Boden entzogen. Insofern nun aber die öffentliche Buße in ihrer Einrichtung wesentlich auf dem Zuchtmittel der Exkommunikation beruhte, war mit Augustins Argumentation auch erwiesen, daß die Exkommunikation keinen notwendigen, wesentlichen Bestandteil der Kirchenbuße ausmachen könne und dürfe, daß folglich auch jene Form von Kirchenbuße zu Recht bestehe, die von einem Kirchenausschluß grundsätzlich absieht. So war nicht bloß für die kirchliche Praxis, sondern auch für die theologische Spekulation der Weg geebnet, auf dem sich die kirchlich geleitete Buße aus einer öffentlichen zu einer privaten Einrichtung umzugestalten vermochte.

2. Das rechte Verständnis der Sünden gegen den Hl. Geist.

Wenn das kirchliche Urteil nicht wahrhaft tötet, wer ist dann als mortuus anzusprechen, d. h. wer verfällt dem peccatum ad mortem, der unvergebbaren Sünde gegen den Hl. Geist? Erst wenn Augustin diese Frage befriedigend gelöst hatte, schien der Rigorismus der donatistischen Bußlehre in seinen Voraussetzungen endgültig überwunden.

Augustin dünkt die Lösung der Frage schwer. Forte in omnibus sanctis scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur (serm. 71, 5, 8).

Daß die Sünde der Heiden, Juden oder Häretiker nicht als Lästerung gegen den Hl. Geist bezeichnet werden dürfe, ergibt sich ihm aus der allumfassenden kirchlichen Missionstätigkeit (serm. 71, 3, 5). Die altkirchliche Bußpraxis duldet auch nicht die Annahme, daß man unter den nach der Taufe begangenen Todsünden peccata ad mortem verstehen müsse, cum et paenitentiae quorumque criminum locus in ecclesia non negetur (4, 7). Näherhin könne weder das peccare cum scientia (ep. ad Rom. exp. inch. 16. 17) noch das peccare cognita Dei voluntate (c. 18) oder selbst ein scienter peccare in Spiritum Sanctum (c. 20) damit gemeint sein. Die donatistische Behauptung, die traditio oder das schisma (c. Cresc. 4, 8, 10) oder die Häresie der Wiedertaufe (quia exsufflavimus baptismum vestrum, ep. 185, 11, 48) seien unvergebbar, fällt damit in sich zusammen. Secundum istum sensum nemo liberandus est; quis enim non loquitur adversus Spiritum Sanctum et peccat in eum (l. c.)? Auch seine eigene frühere Meinung, peccatum ergo fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur (de serm. Dom. 1, 22, 73), wagt er nicht mehr festzuhalten (Retr. 1, 19, 7). Eine eingehende Besinnung auf die Grundgedanken der Predigt Jesu vom Wirken des Hl. Geistes führt ihn zu dem Ergebnis, daß sich jener einer Sünde gegen den Hl. Geist schuldig mache, qui unitati ecclesiae corde impaenitenti resistit, ubi in Spiritu Sancto sit remissio peccatorum (serm. 71, 22, 36). Hoc (sc. peccatum in S. S.) est autem duritia cordis usque ad finem huius vitae, qua homo recusat in unitate corporis Christi, quod vivificat Spiritus Sanctus, remissionem accipere peccatorum (ep. 185, 11, 49). Ohne antidonatistische Zuspitzung erklärt er in ep. ad Gal. exp. c. 22, unter Sünde gegen den Hl. Geist sei nichts anderes zu verstehen, nisi perseverantia in nequitia et in malignitate cum desperatione indulgentiae Dei (vgl. c. Faust. 22, 29). Nur diese Verstockten

haben grundsätzlich keinen Platz mehr in der Kirche. Es ist billig, die gutgesinnten Glieder vor denen zu schützen, qui defensiones peccatorum suorum pertinaciter exquirentes nulla paenitentia corrigi volunt (ep. ad Rom. exp. c. 9). Gewöhnlich wird ja ein Sünder, quodsi se non agnoverit neque paenitendo correxerit, von selber austreten et per propriam voluntatem ab ecclesiae communione dirimetur (c. ep. Parm. 3, 2, 13). Insoweit die Exkommunikation ein Strafmittel ist, dient sie dazu, velut insanabilia membra aus der Kirche auszuscheiden (ep. 157, 3, 22). Ähnlich wie Ambrosius zwischen toten und halbtoten Gliedern der Kirche unterscheidet (de paen. 1, 11), teilt Augustin die Sünder in unheilbare und heilbare. Die dauernd Schlechten sind humores mali am Leibe der Kirche. Quando evomuntur, tunc relevatur corpus; sic et mali, quando exeunt, tunc ecclesia relevatur (in ep. Io. tr. 3, 4. 5). Ihr Kennzeichen gegenüber den Bekehrungswilligen ist die Unfähigkeit, auf kirchliche Einwirkungen überhaupt zu reagieren (serm. 17, 3, 3). Propter malam pollutamque conscientiam sind sie, weil von Christus bereits verurteilt, in Wirklichkeit nicht mehr in der Kirche, quoniam non potest Christus habere membra damnata (c. Cresc. 2, 21, 26).

Der Tatbestand der Verstocktheit und der bereits erfolgten damnatio durch Christus läßt sich aber vom irdischen Richter nicht mit Sicherheit feststellen. Haec enim blasphemia Spiritus, cui nunquam est ulla remissio . . . non potest in quoquam, ut diximus, dum in hac adhuc vita est, deprehendi (serm. 71, 13, 22). Solange die Sünder dem geistdurchlebten Leib Christi angehören, non sunt desperandi, adhuc enim sunt in corpore (ep. 185, 11, 50). So darf auch die Sünde der Verstocktheit nicht zur Grundlage eines kirchlichen Puritanismus in dem Sinne gemacht werden, als ob alle damit Belasteten durch das bischöfliche Urteil für immer aus der Kirche auszuschließen wären. Es läßt sich schlechterdings kein Fall ausfindig machen, in dem das kirchliche Verdikt mit dem Endurteil Gottes identifiziert werden dürfte. Das Endurteil über den Sünder steht Gott allein zu. Die Kirche hat nicht zu richten,

sondern überall da ihre heilenden Bußmittel zu reichen und die Sünden zu vergeben, wo sich eine Bekehrungswilligkeit offenbart. Per hanc sc. remissionem peccatorum stat ecclesia, quae in terris est, per hanc non perit, quod perierat et inventum est (enchir. 64).

Im Lichte des allumfassenden Heilswillens Gottes und des von ihm getragenen universalen Heilsberufes der Kirche ist Augustin imstande, das große Problem zu lösen, das die evangelische (Mt. 12, 31. 32) und apostolische Verkündigung (Hebr. 6, 4. 6; 10, 26; 1. Joh. 5, 16) durch die Lehre von der Unvergebbarkeit einer gewissen Sünde der kirchlichen Theologie aufgegeben hatte. Die ungeheuren Bewegungen des Montanismus, Novatianismus und Donatismus, welche sich immer wieder an dieser Frage entzündeten oder sich doch von ihr nährten, konnten so lange nicht zur Ruhe gelangen, als sich der Blick der Theologen ausschließlich an der vom Hebräerbrief (9, 7 vgl. mit 10, 26) übernommenen alttestamentlichen Unterscheidung der todbringenden Sünde des „Übermuts" (vgl. Num. 15, 30) und der vergebbaren der „Unwissenheit" (Lev. 4, 2. 13. 22) oder der „Sünden gegen Gott" und „gegen den Nächsten" (1. Sam. 2, 25) orientierte. Es lag da allzunahe, alle jene Sünden als „unvergebbare Sünden gegen den Hl. Geist", als „Sünden zum Tode" anzumerken, die aus Übermut hervorgingen oder sich unmittelbar gegen Gott wendeten. So bezeichnet Tertullian in seiner katholischen Zeit die apostasia ex fide zum Unterschied vom erzwungenen Abfall als unvergebbar (apol. 2; de idol. 24). Ähnlich erklärt Cyprian vor Ausbruch der decischen Verfolgung mit ausdrücklicher Berufung auf 1. Sam. 2, 25: non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquerit (testim. 3, 28). Dieselbe Beeinflussung durch die alttestamentliche Sündenlehre verrät die anfänglich vorgetragene Lehre des Origenes über die ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων (de orat. 28; in Mtt. comm. ser. n. 114, M. PG. 13, 1762; vgl. hierzu Rauschen gegen d'Alès und Stufler 176 ff.). Erst Augustin befreite die Frage aus ihrer durch das AT nahegelegten kasuistischen Formulierung und stellte sie in die weiten Zusammenhänge des göttlich-kirchlichen Gnadenwir-

kens ein. Von hier aus konnte unter der unvergebbaren Sünde nichts anderes denn die bewußte Ablehnung der Heilsgnade verstanden werden. So vermochte der Kirchenvater im Rahmen seiner Gnadenlehre und gestützt auf eine jahrhundertealte kirchliche Praxis allen rigoristischen Neigungen innerhalb und außerhalb der Kirche den Boden zu entziehen.

Ein damit zusammenhangender weiterer Ertrag der Polemik Augustins gegen die donatistische Sünden- und Bußlehre war die genaue Umschreibung des kirchlichen Amtsbegriffs und der Heilsbedeutung der Kirchengemeinschaft.

3. Die sancti als Träger des Sündennachlasses.

Die Formulierung des kirchlichen Amtsbegriffs gegenüber dem pneumatischen Amtstum der Donatisten konnte Augustin an der Hand der kirchlichen Tradition nicht schwer fallen. Seit dem Edikt des Kallistus über die Amtsfähigkeit unwürdiger Bischöfe (εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, Hipp. Phil. 9, 12) und dem nihil innovetur des Papstes Stephan (Cypr. ep. 74, 1; vgl. 67, 5; 75, 9) hatten sowohl Synoden (Rom 313, Arles 314) wie Theologen den objektiven, vom sittlichen Stand des Spenders unabhängigen Charakter der Sakramentsspendung sichergestellt. Zumal Optatus von Mileve verteidigte den Satz: deus lavat, non homo (c. Parm. Don. 5, 4), Augustin variiert denselben Gedanken und begründet ihn tiefer. Wer die sakramentale Gnade an das meritum des Priesters bindet, setzt, auch wenn er wie Cresconius in dem priesterlichen Verdienst nur eine bessere Verbürgung des Heilserfolgs erblickt (per quem melius fiat, c. Cresc. 3, 6, 6) oder wenn er wie Parmenian in dem meritum die Gnade Gottes wirksam denkt (si baptizantis hominis meritum in illa Dei gratia cogitandum est, c. ep. Parm. 2, 10, 21), in Wirklichkeit seine Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf die Menschen (vgl. c. ep. Parm. 2, 4, 8). Der Glaube an Christus wird zu einem crede in me (c. Cresc. 3, 11, 12). Welche Heilssicherheit kann da noch bestehen, quis enim homo de homine securus est (c. lit. Pet. 2, 5, 11)? Kann es nicht wenigstens immer wieder geheime Unwürdige

(ficti) geben, die doch ebenfalls nach der Schrift (Sap. 1, 5) vom Hl. Geist verlassen sind? Si eos fugit Spiritus Sanctus, quomodo per eos baptizatis datur (c. ep. Parm. 2, 10, 21). Wenn man sich für die Wirksamkeit ihrer Sakramentsspendung auf die occulta dispensatio misericordiae Dei beruft, warum nimmt man diese nicht lieber gleich für jede Sakramentsspendung in Anspruch (de bapt. c. Don. 3, 17, 22)? So ist denn festzuhalten: nicht das eigene meritum, sondern Christus gibt jedem Sakrament die wirksame Kraft. Sive a fideli sive a perfido dispensatore sacramentum baptismi quisque percipiat, spes ei omnis in Christo fit, ne sit maledictus, qui spem suam ponit in homine (c. lit. Pet. 1, 6, 7).

Die dem Sakrament anhaftende Kraft Christi liegt darin begründet, daß das Sakrament verbum Dei ist. Semen, quo regeneror, verbum Dei est (c. lit. Pet. 1, 7, 8). Tauft ein Unwürdiger, nascitur credens non ex ministri sterilitate, sed ex veritatis foecunditate (2, 5, 11). Daß er dieses objektive Gut trotz aller persönlichen Unwürdigkeit weiterleiten kann, ergibt sich aus dem Sakramentscharakter des ordo (c. ep. Parm. 2, 13, 28). Sowenig selbst nach der donatistischen Theologie das habere baptismum vom Apostaten verloren wird, so wenig der eigentliche Inhalt des Priestertums, das ius dandi. Ipsi explicent, quomodo sacramentum baptizati non possit amitti et sacramentum ordinati possit amitti . . . si enim utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur et istud amittitur (c. ep. Parm. 2, 13, 30). Wie vom Taufbesitz des Kirchenfernen gilt: non recte, sed tamen habet, so ist auch von seinem priesterlichen Wirken zu sagen: non recte dat, sed tamen dat (l. c.).

Dieses priesterliche Gut des ius dandi dient aber seinen Inhabern nicht zum Heil, sondern zum Verderben, quamdiu caritatem non habent unitatis (2, 13, 28). Der Mangel der caritas unitatis ist das Besondere und Tötende an der Sakramentsspendung Unwürdiger. Es ist nicht so eigentlich das äußere Getrenntsein von der Kirche, das die Sakramentsspendung entwertet, sondern vielmehr die innere Trennung des Herzens. Nicht die unitas, sondern die caritas unitatis wird vermißt. Wo diese fehlt, da ist

auch nicht der Hl. Geist, also auch nicht der Sündennachlaß, also auch nicht die Gnade und das Heil. Unde merito creduntur, qui extra ecclesiam baptismum ecclesiae perceperunt, non habere Spiritum Sanctum (c. Cresc. 2, 12, 15).

Von hier aus gewinnt Augustin die Basis, auf der er die Heilsnotwendigkeit der Kirche zu retten vermag, ohne der Gültigkeit des außerkirchlichen Sakramentes zu nahe zu treten.

Es ist die Liebe zur Gemeinschaft der Catholica, der innere Anschluß an sie, welche die im Sakrament latente Gnade auch wirklich erweckt. Weil sie dem Häretiker oder Schismatiker fehlt, darum kann er zwar das Sakrament spenden, nicht aber dessen Gnade. Aber ebensowenig vermag dies ein fictus oder ein malus toleratus innerhalb der Kirche. Sind doch die mali innerhalb der Kirche nach demselben apostolischen Lasterkatalog gleich den Häretikern vom Himmelreich ausgeschlossen (c. lit. Pet. 2, 108, 247). Sie sind intus foris, zwar in domo Dei, aber nicht eadem domus Dei (de bapt. c. Don. 7, 51, 99). Wenn die Donatisten bezw. ihr Kronzeuge Cyprian den geizigen und trunksüchtigen Bischöfen innerhalb der Kirchengemeinschaft die Vollmacht zum Sündennachlaß zusprachen, so hätte sie folgerichtig auch den Häretikern zugesprochen werden müssen. Dant avari, sic ergo et haeretici (vgl. de bapt. c. Don. 7, 21, 40). Die nämliche verkehrte Seelenverfassung besteht doch auch apud ebrios et apud invidos (de un. eccl. 23).

Wenn demnach der Hl. Geist die Sünden vergibt und wenn anderseits die Träger des kirchlichen Amtes keineswegs immer als geisterfüllt anzusehen sind, so läßt sich nach Augustin die Folgerung nicht vermeiden, daß die Wirksamkeit der Sakramentsspendung nicht an die persönliche Heiligkeit des Ordinierten, sondern an die Heiligkeit der Gesamtkirche gebunden ist. Nicht das pneumatische Amtstum, nicht der einzelne rechtgläubige Ordinierte ist Träger des Sündennachlasses, sondern die Kirchengemeinschaft, insofern sie vom hl. Geist der Liebe durchdrungen ist. So konnten die todsündigen Mitbischöfe Cyprians zwar

taufen, remissam tamen peccatorum non dabant, quae per orationes sanctorum i. e. per columbae gemitus datur, quicunque baptizet, si ad eius pacem illi pertinent, quibus datur (de bapt. c. Don. 3, 18, 24). Um festzustellen, was dem unwürdigen Spender zugehört und was der Gemeinschaft der Heiligen, tut reinliche Scheidung not. Das Sakrament spendet Gott auch per malos, ipsam vero gratiam nonnisi per se ipsum vel per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per se ipsum facit vel per illius columbae membra, quibus ait: si cui dimiseritis, dimittentur (de bapt. c. Don. 5, 21, 29). Taufen (tinguere) können sowohl die Guten wie die Schlechten, abluere autem conscientiam nonnisi ille, qui semper est bonus (c. Cresc. 2, 21, 26). Non permisit baptizare nisi bonos, quia malis non diceret: si cui dimiseritis etc. (de bapt. c. Don. 6, 14, 23). Es ist demnach nicht so, als ob das kirchliche Amtstum aus sich selbst, kraft der ihm unmittelbar von Christus übertragenen Vollgewalt die Sünden nachlassen könnte. Augustin setzt den Fall: potuit . . . Dominus Iesus Christus, si vellet, dare potestatem alicui servo suo, ut daret baptismum suum tamquam vice sua et transferre a se baptizandi potestatem et constituere in aliquo servo suo et tantam vim dare baptismo, quantam vim haberet baptismus datus a Domino. Aber entschieden lehnt er diese Theorie der Stellvertretung ab: hoc noluit ideo, ut in illo spes esset baptizatorum, a quo se baptizatos agnoscerent (in Io. Ev. tr. 5, 7). Der Priester ist nicht an Gottes Statt, sondern an der Kirche Statt. Die Kirche verdankt ihr Dasein nicht dem Episkopat, sondern der Episkopat der Kirche: ipsa illos sc. episcopos genuit et ipsa illos constituit in sedibus patrum (en. in ps. 44, 32). Es sind vielmehr die sancti der Kirche, welche binden und lösen. Petrus hat als Repräsentant dieser sancti die Schlüssel erhalten. Omnibus igitur sanctis ad Christi corpus inseparabiliter pertinentibus propter huius vitae procelosissimae gubernaculum ad liganda et solvenda peccata claves regni coelorum primus apostolorum Petrus accepit . . . quoniam nec iste solus, sed universa ecclesia ligat solvitque peccata (in Ev. Io. tr. 124, 7). Die sancti sind jene columba unica, pudica et casta (vgl. de bapt. c. Don.

6, 3, 5). der das Wort Jesu bei Mt. gilt. Columba ligat, columba solvit (serm. 295, 2, 2). Insofern nur diese Heiligen die petra ausmachen, auf der die Kirche gegründet ist, muß man sagen: aedificium supra petram ligat et solvit (serm. 295, 2, 3). Petra enim tenet, petra dimittit, columba tenet, columba dimittit, unitas tenet, unitas dimittit. Pax autem huius unitatis in solis bonis est (de bapt. c. Don. 3, 18, 23).

Der mystische Grund, weshalb das Binden und Lösen der Gemeinschaft der Heiligen zusteht, ist das Einwohnen des Hl. Geistes in ihnen. Hoc est ergo donum Spiritus Sancti proprium sanctorum, unde nemo communicat alienus (de un. eccl. 23, 67). Deus ... habitat in templo sancto suo h. e. in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua: per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt (serm. 99, 9, 9). Ist ja doch dem Hl. Geist die Sündenvergebung in besonderem Sinne zuzueignen. Ipse enim est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater, ut ei possimus dicere, dimitte nobis debita nostra (serm. 71, 17, 28). Spiritus dimittit, non vos (serm. 99, 9). Seine Kraft bekundet sich in der caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (de bapt. c. Don. 6, 1, 2), in der infatigabilis caritas (5, 27, 38).

Insofern die vom Hl. Geist der Liebe durchlebten sancti die Bringer des Sündennachlasses sind, lehnt Augustin nicht bloß das pneumatische Amtstum der Donatisten , sondern das Amtstum selbst im Sinne eines souveränen Inhabers der Nachlaßvollmacht ab. Gegenüber dem Einwand, daß in dem Falle, si non dimittunt homines peccata, falsum est ergo, quod ait Christus: quae solveritis in terra etc., verweist er darauf, daß Gott den Sündennachlaß non meritis hominum, sondern dem Hl. Geist zugewiesen habe. Hoc est: spiritus dimittit, non vos. Dieser Hl. Geist wohnt aber nicht primär im kirchlichen Amtstum, als ob er der Kirche nur durch die Bischöfe vermittelt wäre. Er lebt vielmehr in sanctis suis fidelibus. Und so folgt: per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt (serm. 99, 9). Alle Gnadenkraft ruht in der Gemeinschaft der sancti. Sie ist die Mutter des Lebens. Sie gebiert, der Priester vermag nur gleich der Hebamme parienti ministrare (ep. 48, 2).

Von hier aus gewinnt Augustins Gesamtanschauung über den kirchlichen Sündennachlaß die letzte Beleuchtung. Wenn der Kirchenvater das Binden und Lösen von den Sünden einerseits den ministri zuspricht (s. S. 43 ff.), anderseits ebenso entschieden den sancti zueignet, so sind das Gedankenreihen, die sich nicht etwa feindselig begegnen, sondern vielmehr einheitlich zusammenordnen. Je nach dem Zusammenhang hebt Augustin hier die eine, dort die andere Art von Ursächlichkeit hervor. Die der ministri ist eine rein äußere, sie ist das, was die spätere Theologie causa instrumentalis nannte. Die Ursächlichkeit der sancti dagegen wurzelt in der Kraft des Hl. Geistes, die sie durchlebt; sie ist mit der Gottes selbst identisch und darf demnach als das angesprochen werden, was späterhin als causa principalis bezeichnet wurde. Beide Ursächlichkeiten dienen gleichmäßig dem großen Beruf der Kirche, als Verwalterin der Schlüssel das Institut des Sündennachlasses zu sein. Insofern aber nicht bloß der Sündennachlaß, sondern auch die positive Belebung des Sünders nur dann von Gott gewirkt wird, wenn und soweit der Büßer in innerer Gemeinschaft mit den sancti der Kirche steht, erfolgt auch die Wiedererweckung im letzten Grund nur durch Vermittlung der sancti, so zwar, daß die kirchliche Gemeinschaft der Heiligen als die Mutter des Heiles im ausschließlichen und erschöpfenden Sinn des Wortes erscheint.

Wenn Augustin die Gnadenmacht der Kirche nicht so wie etwa der Verfasser des peremptorischen Ediktes, gegen den Tertullian ankämpft, oder wie Ambrosius unmittelbar an das kirchliche Amtstum, sondern vielmehr unmittelbar an die Gemeinschaft der sancti bindet und erst von hier aus an das kirchliche ministerium überleitet, so steht er am Endpunkt einer Linie, die von 1. Joh. 5, 16; Jak. 5, 16; 2. Kor. 2, 7 zu der im altchristlichen Bußwesen anerkannten Interzessionsgewalt der Gemeinde, besonders der Bekenner, Priester und Witwen, führt (vgl. Tert. de paen. 9. 10; Cypr. de laps. 32; Eus. h. e. V 28). Noch Ambrosius betonte lebhaft diese Fürbittmacht der Gemeinde im Bußwerk. Gegen Novatians Auslegung von 1. Kön. 2, 25

und 1. Joh. 5, 16 erklärt er, daß die Hl. Schrift mit der an die Gemeindegläubigen gerichteten Mahnung, nicht für die Sünden zum Tode zu bitten, nicht die Unvergebbarkeit dieser Sünden aussprechen wollte. Sie habe lediglich daran erinnert, daß für derlei Sünden „nicht irgendein Beliebiger aus der Menge" mit Erfolg beten könne, sondern „daß nur die Gebete der Gerechten Gnade für schwerere Sünden erwirkten" (de paen. 1, 10). So habe auch im Alten Bund nicht „irgend jemand", sondern nur Propheten wie Moses und Jeremias für die Sünden des Volkes mit Erfolg beten können (de paen. 1, 9). Augustin weitet diese von Ambrosius wiederholten Gedanken von der Fürbittmacht der Gerechten beim Sündennachlaß zu der Lehre von einer Lösegewalt der sancti aus und berührt sich insofern mit der von pneumatischen Motiven gespeisten, im Montanismus grundsätzlich entwickelten und nachmals in der griechischen Bußlehre neu formulierten Überzeugung von der venia, welche die geistbelebten martyres designati, die spiritales und die μάρτυρες τῇ συνειδήσει zu erteilen vermögen (Tert. ad mart. 1; de pudic. 22; Eus. h. e. V 2, 5; zur griechischen Pneumalehre vgl. Hörmann 8 ff.).

Tieferhin wurde diese pneumatische Formulierung der kirchlichen Nachlaßgewalt von dem im altchristlichen Denken immer wiederkehrenden Problem beherrscht, wie sich denn der kirchliche Sündennachlaß mit der anerkannten Wahrheit verbinden lasse, daß Gott allein die Sünden vergeben könne. Selbst in seiner katholischen Zeit hatte Tertullian den Grundsatz vertreten: neque peccatum dimittit neque spiritum indulget nisi deus solus (de bapt. 10; vgl. de paen. 2; de pudic. 21). Ähnlich hielt Cyprian an der Überzeugung fest: solus dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit (de laps. 17). Die Novatianer glaubten, „dem Herrn eine ganz besondere Verehrung entgegenzubringen, wenn sie ihm ausschließlich die Macht der Sündenvergebung vorbehalten" (Ambr. de paen. 1, 2). Ebenso betrachtet, wie oben (S. 32) nachgewiesen, Augustin die Erweckung des Sünders als ein Reservat Gottes. Wie vertrug sich aber mit diesem göttlichen Majestätsrecht die kirchliche

Vollmacht, schwere Sünden zu tilgen? Waren damit im Grunde nicht wieder Menschen die Vergebenden? Tertullian half sich mit der Unterstellung, daß der sündenvergebende Geist Gottes im spiritalis erweisbar und wirksam sei. Es gebe also keine Sündenvergebung auf dem Wege des Amtstums (ex disciplina), sondern nur auf dem Wege besonderer Berufung (ex potestate). So lautete seine Lösung: ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (de pudic. 21). Cyprian und mit ihm die Donatisten behalfen sich, soweit sie die kirchliche Vergebbarkeit der Sünden gegen Gott nicht grundsätzlich bestritten, mit der Theorie, daß es der Hl. Geist im heiligen Bischof sei, welcher Sünden vergeben könne. Probat et declarat in evangelio suo Dominus, per eos solos posse peccata dimitti, qui habent Spiritum Sanctum (ep. 69, 11). Das im Hl. Geist lebendig wirkende Amtstum ist danach der Träger des Sündennachlasses. Augustin konnte und wollte diese cyprianisch-donatistische Lösung des alten Problems schon deshalb nicht anerkennen, weil er sonst auch der donatistischen Bischofskirche den Hl. Geist und den Sündennachlaß ebenso hätte zusprechen müssen wie den Besitz der wahren Taufe. So kam seine Spekulation dazu, den Sündennachlaß nicht an das Bischofstum als solches — das ja auch die Donatisten hatten —, sondern an die Gemeinschaft der vom Hl. Geist der Liebe Beseelten zu binden. Damit waren einmal alle Häretiker und Schismatiker, denen dieser Geist der Gemeinschaftsliebe offenbar mangelte, vom Sündennachlaß ausgeschlossen; zum andern erschien dieser Nachlaß nicht als Menschenwerk, sondern als die eigentliche Tat des in den sancti sich auswirkenden Gottesgeistes (Spiritus dimittit, non vos, serm. 99, 9). So vermochte Augustins Spekulation durch die Synthese tertullianisch-pneumatischer und cyprianisch-kirchlicher Ideen das alte Prinzip, daß nur Gott Sünden vergeben könne, zu erhalten, ohne die kirchliche Vergebungsgewalt preiszugeben.[1]

[1] Ambrosius löst das von den Novatianern neuerdings aufgeworfene Problem, wie denn Menschen Träger der Nachlaßgewalt sein könnten, durch

Augustins Lehre vom objektiven Charakter des ius dandi einerseits und von der Vergebungsmacht der sancti anderseits blieb für die Ausgestaltung des kirchlichen Bußwesens in Theorie und Praxis nicht ohne Folgen. Vor allem wurde der durch seinen philosophischen, neuplatonisierenden Standpunkt nahegelegte Dualismus zwischen Stoff und Geist, der sich in der Theologie zum Parallelismus von sacramentum und conversio, ministerium visibile und invisibilis gratia, minister und Spiritus Sanctus erweiterte, auch auf die Bußbetrachtung übernommen und damit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Faktor im Werk des Sündennachlasses eine scharfe Linie gezogen. Wie nach Hermas (Vis. 9, 5) der Bauherr die von den Bauleuten in den Turm eingefügten Steine erst nochmals überprüft, so hatte auch die afrikanische Theologie das menschlich-kirchliche und göttliche Wirken im Vergebungsakt nicht undeutlich unterschieden. Der kirchliche Ausschluß wird auch in der katholischen Denkweise Tertullians mit der göttlichen Verurteilung nicht schlechtweg identifiziert, sondern nur als summum praeiudicium futuri saeculi (apol. 39) bestimmt. Als Montanist vollends beschreibt er die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden als pax humana, pax ecclesiastica (de pudic. 3. 15). Ähnlich hütet sich Cyprian, das kirchliche und göttliche Urteil in ein Wort zusammenzulesen.[1] Neque enim praeiudicamus

die Lehre von der Stellvertretung. „Der Herr will, daß seine Jünger in seinem Namen all das vollbringen, was er selbst gewirkt" (de paen. 1, 8). Mit gutem Grund fragt er die Novatianer: „In der Taufe findet doch auch der Nachlaß aller Sünden statt. Was ist denn für ein Unterschied, ob die Priester im Sakrament der Buße oder in dem der Taufe dieses Recht in Anspruch nehmen" (l. c.)?

[1] Gewiß ist mit Poschmann (Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian 1908, 148 f.) daran festzuhalten, daß die Rekonziliation nicht bloß die „Gelegenheit" zum Sündennachlaß verschafft (Götz, Die Bußlehre Cyprians 1895, 56), sondern auch den Sündennachlaß selbst verbürgt (pignus vitae, ep. 55, 13). Allein es geht nicht an, Frieden und Vergebung bei Cyprian als „ganz identisch" (Poschmann 151) anzusehen, denn 1. Cyprian war sich niemals gewiß, ob der Kirche überhaupt ein freisprechendes Urteil über die Sünden gegen Gott zustehe (vgl. Poschmann 140; Götz 47 ff.); 2. das Kirchenurteil wird nach Cyprian (vgl. Poschmann 154) erst ratifiziert, wenn eine paenitentia plena ac iusta

Domino iudicaturo, quominus, si paenitentiam plenam et iustam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum (ep. 55, 18). Die kirchliche Wiederaufnahme ist in seinen Augen ein reservare Domino (ep. 55, 29. 20). Das kirchliche Lösen fällt mit dem Lösen im Himmel nicht zusammen, sondern geht ihm zeitlich voraus: solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur (ep. 57, 1). Ähnlich unterscheiden die Väter des Konzils von Cirta i. J. 305 zwischen kirchlichem und göttlichem Vergeben. Nach Augustin (c. Cresc. 3, 27, 30) fordern sie gegenüber den Anschuldigungen des Sekundus von Tigisis: quia Deus mihi dimisit, ergo et tu serva me Deo; mitte me ad Deum, ibi reddam rationem; hoc delictum mihi indulge, et indulget mihi et Deus; Deo habet reddere rationem. Der Lehrer von Hippo fand somit in der Frage nach dem Verhältnis des menschlich-kirchlichen und göttlichen Faktors im Werk der Wiederbegnadung eine feste Tradition vor. Aber der Kampf gegen die donatistische Überspannung des Amtstums bestimmte ihn, den Unterscheidungsstrich zwischen kirchlichem und göttlichem Faktor noch stärker zu ziehen. Je entschiedener die Donatisten den Priester als den mediator und iustificator zwischen Gott und den Menschen definierten, desto eindringlicher umgrenzte er den Machtbereich des sacerdos solo sacramento (c. lit. Pet. 2, 30, 68). Er spendet lediglich das sacramentum gratiae, nicht aber „die Gnade selbst" (de bapt. c. Don. 5, 21, 29); er wirkt in seiner Predigt nur forinsecus, nicht wie der Hl. Geist intus (serm. ad Caes. eccl. pl. 9); er setzt die actio corporalis, die quasi verba visibilia (vgl. c. Faust. 19, 16), die forma pietatis (vgl. in ep. Io. Ev. tr. 2, 9). Ihm eignet deshalb keine potestas, sondern ein ministerium (in Io. Ev. tr. 5, 6); er ist nicht pater, sondern minister (serm. 339, 3). Die seelische Befruchtung geht vom Hl. Geist und seinen sancti ausschließlich aus. Ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat (c. lit. Pet. 3, 49, 59).

---

geleistet ist; 3. die Entscheidung, ob eine paenitentia plena ac iusta vorliege, steht bei Gott allein. Es bestand demnach kein strenger Kausalnexus zwischen kirchlicher und göttlicher pax. Von da aus erklärt sich das unsicher Tastende in Cyprians Bußlehre.

In diese Kategorie des visibile ministerium (c. Cresc. 2, 21, 26) ist auch die Bußwirksamkeit des Priesters einzustellen. So wird es verständlich, daß weder seine increpatio unfehlbar wirkt noch auch seine excommunicatio notwendig mit einem Strafurteil Gottes zusammenfällt noch auch die innere Belebung des Sünders an den Akt der reconciliatio unmittelbar geknüpft ist.

Insofern nach Augustin die Sakramentsspendung des Häretikers bezw. des Unwürdigen nur die sakramentale forma schafft, die eigentliche Begnadung des Getauften aber erst mit der Einfügung in die Gemeinschaft der sancti erfolgt, vermittelt die kirchliche Wiederaufnahme des Häretikers (susceptio) die ganze Fülle der sakramentalen Taufgnade. Durch den Akt der susceptio wird die bislang latente Taufgnade frei. Die Wiederaufnahme des Konvertiten in der Form der Handauflegung ist darum das Komplement der Taufe oder vielmehr ihr eigentlicher Vollzug.

Wie nun in der Augustinischen Polemik der außerkirchliche (foris) und der innerkirchliche (intus) malus auf eine Linie gerückt wird, so auch die Wiederaufnahme beider in der Form der susceptio bezw. der reconciliatio. Wie die susceptio, so setzt auch das Sakrament der Kirchenbuße den Empfang der Taufe wesentlich voraus, derart wesentlich, daß es als deren Weiterführung und Komplement erscheint. Im Sakrament der Taufe erfolgt die Erneuerung des Menschen tamquam in fundamento. Alles, was der Getaufte weiterhin noch an geistigen Gütern erhält, wird auf diesem Fundament aufgeführt. Manente itaque fundamento recurari aedificium potest (ep. ad Rom. exp. inch. 19). Die Taufe ist der eigentliche und einzige Vergebungstitel für alle Sünden, die nach der Taufe begangen werden. Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarunque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur (ep. 185, 9, 39; vgl. de symb. 8, 15). Das Wort des Völkerapostels vom Bad der Wiedergeburt, durch das Christus seine Kirche reinigt (Eph. 5, 25), ist so auszulegen, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur at-

que sanentur, non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur . . . quia ipso, quo semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet (de nupt. et conc. 1, 33, 38)? Die zweite Buße empfängt also von der Taufe her ihre Vergebungskraft.

So gelingt es Augustin, die einzigartige, überragende Bedeutung der Taufe, wie sie das altchristliche Bewußtsein festhielt (vgl. § 1), zu schützen, ohne die Heilskraft der Kirchenbuße zu leugnen. Insofern die Kirchenbuße derart wesentlich auf die Taufe hingeordnet ist, daß sie ohne deren vorausgehenden Empfang unwirksam bleibt, ist sie keine Schmälerung der Taufgnade, sondern ein besonderer Erweis ihrer durchgreifenden Lebenskraft. Augustin braucht sie demnach nicht wie Hermas Zweiflern gegenüber (Mand. 4, 3, 1) als außerkirchliche Jubiläumsgabe anzupreisen (Mand. 4, 1, 8; 4, 3, 6; Sim. 8, 1; Vis. 3, 7, 6) oder gleich Tertullian in vestibulo aufzustellen (de paen. 7). Sie hat vielmehr ihre feste Stelle im Organismus der Gnade selber.

4. Der Heilswert der communio.

Empfängt die zweite Buße des Christen die forma sacramenti letzten Endes von der Taufe her, so die forma iustitiae von dem inneren Anschluß an die Kirche der Heiligen. Indem Augustin gegenüber den donatistischen Wiedertäufern die Heilsbedeutung der caritas unitatis und die ihr zugrunde liegende Heilsmacht der sancti beschreibt, gewinnt seine Polemik die wertvolle Erkenntnis, daß nicht die gewaltsame Trennung von der Kirche, sondern die möglichst innige Vereinigung mit ihr das rechte Bußmittel ist. Es steht nicht bloß so, daß die Exkommunikation durchaus nicht als ein notwendiger Bestandteil der Kirchenbuße, als ein unerläßliches Mittel der Kirchenzucht angesehen werden darf (vgl. S. 92 ff.), sondern vielmehr so, daß in der möglichst innigen communio das eigentliche Begnadungsmittel liegt.

Nicht also die excommunicatio, sondern ihr Gegenteil, die communio, macht die Kirche zu einer Kirche der Heiligen, sie ist in tiefstem Grund das Scheidemittel zwischen Guten und Bösen.

Solange die altchristliche Kirche das paulinische Ideal einer ecclesia sine macula ac ruga durch die Mittel der öffentlichen Kirchendisziplin durchzuführen suchte, galt die wenigstens zeitweise Ausscheidung der nach dem Vulgärbewußtsein groben Sünder aus dem öffentlichen Gemeindeleben als unerläßliche Maßregel. Klemens von Rom rät den korinthischen Aufwieglern, aus der Gemeinde auszuwandern (1. Klem. 54, 2. 3). Hermas legt die unreinen Steine außerhalb des Turmes, wenn auch in seine Nähe (Sim. 9, 7). Irenäus kennt den Zustand des ἔσω wie des ἔξω für die gefallenen Frauen (adv. haer. 1, 13, 7). Nach Tertullian wird für gewisse Vergehen eine Trennung a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii verhängt (apol. 39). Nach Cyprian geht selbst in minoribus peccatis das ius communicationis verloren (ep. 16, 2).[1] Und nach Ambrosius ist es „Sache eines guten und treuen Lehrers, mit der Rute zu kommen, d. h. den Gefallenen aus der Gemeinschaft zu entfernen" (de paen. 1, 15).— Freilich vergaß man über dem μὴ συναναμίγνυσθαι des hl. Paulus (1. Kor. 5, 11; vgl. 5, 4 ff.) keineswegs den apostolischen Zusatz: ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ (1. Kor. 5, 4). Der Ausschluß aus der Gemeinde sollte nicht zur Verzweiflung

[1] Nach Poschmann (a. a. O. 54 f.) verhängt der hl. Cyprian über jene Sünder, „welche nach ihrem Vergehen guten Willen zeigten", nicht „die Exkommunikation im strengen Sinn, sondern die später so genannte kleine Exkommunikation". Nach ep. 65, 5: lapsi . . . ecclesiam catholicam . . . non derelinquant: seien „die Sünder also nicht von vornherein von der Kirche getrennt". Tatsächlich verlieren aber auch nach Cyprian alle schweren Sünder die Kirchengemeinschaft. Sie unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß die einen (die Hartnäckigen, also vor allem die Häretiker und Schismatiker) die Buße verweigern, die anderen nicht. Das non derelinquant ist nicht im Sinne eines äußeren, sondern eines inneren Preisgebens der Kirche zu verstehen, wie der Zusammenhang zeigt: Lapsi . . . a deprecando Domino non recedant nec ecclesiam catholicam . . . derelinquant. Sed satisfactionibus immorantes et Domini misericordiam deprecantes ad ecclesiam pulsent, ut recipi illuc possint, ubi fuerunt.

treiben, sondern den Bußgeist wecken. Die Kirche wollte nicht darauf verzichten, auch die umliegenden Steine in den Turm einzubauen. Nur wenn sie schwarz oder ungefüge bleiben, werden sie „weit weggeworfen" (Herm. Sim. 9, 8; vgl. 1. Clem. 51; Iren. adv. haer. 1, 13, 7; Tert. de pud. 7: debet requiri atque revocari; Cypr. de laps. 32; Ambr. de paen. 1, 15). Allein die Ausscheidung aus der Kirche ward doch als eine notwendige Maßnahme der Kirchenzucht angesehen. Sie war eine Art unerläßlicher Selbstreinigung der ecclesia sine macula ac ruga. Darum die starken Widerstände rigoristischer Kreise gegen die Wiederaufnahme von Kapitalsündern. Die Frage: quae autem societas iustitiae et iniquitatis? quae autem communicatio luci et tenebris? quae consonantia Christi et Belial? wurde von den Montanisten (Tert. de pud. 15) wie von den Donatisten (Aug. c. ep. Parm. 2, 18, 37) gestellt.

Erst Augustins Nachweis, daß die „Heiligkeit" der Kirche in der Gemeinschaft der sancti begründet sei und daß in dem inneren Anschluß an diese Gemeinschaft alle Heilsmacht der Kirche wurzle, nahm dem Zuchtmittel der Kirchentrennung letzten Endes jede tiefere Bedeutung. Nicht die excommunicatio, sondern vielmehr die communio macht und erhält die Kirche heilig. Es gilt somit, sich zur Tilgung seiner Sünden intima caritate den bonis et iustis, per quos in ecclesia dimittuntur (sc. peccata), anzuschließen (de bapt. c. Don. 6, 14, 23), sich in die viscera caritatis (serm. 192, 9) einzufügen. Nur in diesem innigsten Anschluß an die Guten in der Kirche ist die wahre pax gewährleistet. Pax autem huius unitatis in solis bonis est (de bapt. c. Don. 3, 18, 23). In der Kraft dieser pax geschieht das Binden und Lösen: solvitur, qui cum columba fecerit pacem et ligatur, qui cum columba non habet pacem, sive aperte foris sit sive intus esse videatur (l. c.). Solange gefallene Christen in ihrer Bosheit verharren, sind sie etiam nesciente ecclesia in den Augen Gottes damnati, gewissermaßen monstra, die unmöglich zur unica columba gezählt werden dürfen. Sobald sie aber ihr Unrecht erkennen und sich bessern, tunc intrant, tunc mundantur, tunc in arboribus horti conclusi, tunc in membris

unicae columbae numerantur nec tamen denuo baptizantur (c. Cresc. 2, 21, 26). Gegenüber der Forderung des Cresconius, sich wegen der Gefahr der Befleckung von der ecclesia traditorum zu trennen, beteuert Augustin: ecclesiam teneo plenam tritico et palea. In der Gemeinschaft mit dieser Kirche würde er unentwegt verharren, selbst wenn nicht bloß seine von den Donatisten der traditio bezichtigten maiores, sondern er selbst ein traditor wäre. Non dico, si alios, qui suam sarcinam portant, sed si me ipsum in ea mihi ostenderes traditorem, ubi mihi licet in melius commutari, non mihi opus est inde separari (c. Cresc. 3, 35, 39). Die Heilsmacht dieser Gemeinschaft ist so groß, daß er Cyprians Meinung zustimmend anführt, die in Cyprians Augen ungültig getauften Ketzer würden propter unitatis custodiam gereinigt (de bapt. c. Don. 5, 2, 2). Daß die aus dem Donatismus zur Kirche übertretenden Kleriker und Bischöfe ohne weiteres in ihrer bisherigen Stellung belassen werden, könnte nicht geschehen, nisi pacis ipsius compensatione sanaretur (ep. 185, 10, 44).

Diese von Augustin in immer neuen Tönen gepriesene, einzigartige Bedeutung der communio für das Gnaden- und Bußleben des Christen drängte die excommunicatio endgültig aus ihrer dominierenden Stellung im Organismus der Kirchendisziplin. Das Recht einer innerkirchlichen, von aller Exkommunikation absehenden Buße ward wurzelhaft begründet. Wozu den Sünder formell von der empirischen Gemeinschaft der sancti trennen, wenn gerade der Anschluß an sie den Nachlaß bringt? Augustin arbeitete diese Folgerung noch nicht deutlich und bewußt genug heraus; allein sie war doch zu zwingend, um nicht irgendwie auf seine Handhabung der Kirchenzucht einzuwirken.

5. Das Recht der einfachen susceptio.

Die ursprünglichste und einfachste Form einer innerhalb der Kirche sich vollziehenden Wiederbegnadung ist die schlichte, von keiner äußeren Bußleistung begleitete Wiederaufnahme von Konvertiten.

Häresie und Schisma waren in den Augen nicht bloß der Donatisten, sondern auch des hl. Augustin verabscheuungs-

würdige Vergehen. Der Häresie macht sich schuldig, wer manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit (de bapt. c. Don. 4, 16, 23). Nicht aber, wer im Irrtum befangen ehrlich nach der Wahrheit strebt (ep. 43, 1, 1). Sowenig sich Augustin über den von den Donatisten mit Wohlgefallen zitierten Satz des Bischofs Vinzenz, daß „die Häretiker schlechter seien denn die Heiden", äußern will (de bapt. c. Don. 6, 44, 26), so sehr ist er davon überzeugt, daß die Häresie an sich tiefer stehe denn jedes andere Vergehen gegen die Sittengesetze, quia violatae caritatis certissimum indicium est (de bapt. c. Don. 4, 10, 15). Ein schlechter Häretiker ist immer noch schlechter denn ein schlechter Katholik (4, 16, 23), quia peiores sunt eo ipso, quo foris sunt (6, 24, 43). Und selbst wenn ein Ketzer im übrigen heiligmäßig lebte, nulli utique dubium est, propter hoc solum, quod haereticus est, regnum Dei non possessurum (4, 18, 25). Ob freilich ein sittlich untadeliger Ketzer einem schlechten Katholiken nicht vorzuziehen sei, wagt er nicht zu entscheiden (4, 20, 27). Hält der Ketzer wider besseres Wissen an der Häresie fest, so übersteigt solcher Frevel etiam idololatriam forsitan (ep. 93, 3, 10). — Das Schisma unterscheidet sich von der Häresie nicht inhaltlich, sondern nur der Intensität nach. Es ist ein recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio, während die Häresie als ein schisma inveteratum anzusehen ist (c. Cresc. 2, 7, 9). Seine Verwerflichkeit ist deshalb dieselbe. Es macht seine Anhänger an sich schon unsittlich. Propter ipsam separationis sacrilegam iniquitatem innocentes esse non possunt (c. ep. Parm. 1, 4, 7). Es übersteigt (supergraditur) alle sonstigen sittlichen Vergehen (l. c.). Die Schismatiker dürfen deshalb auf kein Heil hoffen, locum omnis veniae perdiderunt (de bapt. c. Don. 5, 3, 4).

Der innere Grund der Verwerflichkeit von Häresie und Schisma liegt in der lieblosen und hochmütigen Gesinnung, aus der beide hervorgehen. Wer sich der Häresie schuldig macht, caritatem non habuisse convincitur (4, 17, 24). Die Häresie ist eine Rebellion contra verba capitis et corporis (c. Gaud. 1, 19, 21), ein rebellare contra pacem Christi (1, 22,

25). Ihre tiefere Grundlage ist der Stolz, una mater superbia omnes genuit (serm. 46, 8, 18). Der Stolz bestimmt quasi rationis nomine die Ketzer, die festgegründete Autorität der Kirche zu mißachten (ep. 118, 5, 32). Omnes quidem haeretici generaliter scientiae pollicitatione decipiunt et reprehendunt eos, quos simpliciter credentes invenerint (de gen. c. Man. 2, 25, 38). — Ebenso wurzelt das Schisma in Lieblosigkeit und Hochmut. Non enim est alius impiae superbiae tumor apud omnes, qui se Christi unitate discindunt, quam se solos Christianos esse iactare et damnare ceteros (c. Cresc. 4, 59, 71). Superbia parit discissionem, caritas unitatem (serm. 46, 8, 18).

Auf dem Hintergrund dieser augustinischen Beurteilung von Häresie und Schisma gewinnt seine Beschreibung und Verteidigung der susceptio der Konvertiten erst ihre volle Beleuchtung.

Es handelt sich um die Wiederaufnahme von Häretikern, die von Anfang an der Häresie zugehört hatten. Sie wurden nach einer Bestimmung der Synode von Arles (can. 8) im Unterschied von jenen Konvertiten, die ursprünglich katholisch gewesen, dann aber zur Häresie abgefallen waren, sine paenitentia absolviert (vgl. ep. 93, 13, 53; serm. 296, 11, 12: veniant, admittantur more solito, qui numquam adhuc catholici fuerunt. Si autem iam catholici fuerunt, . . . veniant et ipsi admittendi ad paenitentiam). Nicht als ob ihr Übertritt ohne innere Umwandlung rein äußerlich hätte geschehen dürfen. Gegenüber diesbezüglichen Anwürfen des Gaudentius betontAugustin: nos autem nec reum absolvimus, sed ut mereatur absolvi, prius corrigi cupimus (c. Gaud. 1, 13, 14). Ähnlich versichert er dem Rogatisten Vinzentius (ep. 93, 13, 53): nec quemquam putes ab errore ad veritatem vel a quocumque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine paenitentia posse transire. Man dürfe der Kirche Christi durchaus keinen Vorwurf machen, quod aliter tractat illos, qui eam deserunt, si hoc ipsum paenitendo corrigant, aliter illos, qui in ea nondum fuerunt et tunc primum eius pacem accipiunt, illos amplius humiliando, istos lenius suscipiendo, utrosque diligendo (l. c.). Von einem bloß äußer-

lichen Übertreten sprechen heiße pueriliter sapere. Es handelt sich ja um eine conversio voluntatis ab errore ad veritatem, a diversione ad unitatem, a dissensione ad pacem (c. Crecs. 2, 9, 11). Allein diese Bußgesinnung brauchte sich nach dem Willen der Kirche keineswegs in der Übernahme einer öffentlichen Buße zu äußern. Der aus der Häresie Kommende untersteht nicht der Exkommunikationsbuße. Es genügt, daß er das, was die Häresie an Schlimmem hatte, bessere (de bapt. c. Don. 4, 15, 22; 7, 16, 31; c. lit. Pet. 2, 30, 69), daß er seinen Irrtum abschwöre (de bapt. c. Don. 2, 7, 11). Ist das erfolgt, so wird der Häretiker durch Handauflegung unmittelbar in den Frieden der Kirche aufgenommen (de bapt. c. Don. 2, 7, 11). Ebendadurch wird er eadem caritatis lege et vinculo von seiner Schuld befreit (2, 18, 23). Und zwar erfolgt die Sühnung solo ipso reditu propter caritatem, quae cooperit multitudinem peccatorum (c. Cresc. 3, 19, 22; serm. 71, 23, 37). Durch den einfachen Rücktritt zur Kirche gelangt der Konvertit in innere Gemeinschaft mit dem in der Kirche durch die orationes sanctorum sich auslebenden Hl. Geist und damit zum Sündennachlaß (l. c.). Konnten ja doch in der Zeit des hl. Cyprian selbst die nach der Meinung des Kirchenvaters ungültig getauften Häretiker propter unitatis custodiam Begnadung erlangen (de bapt. c. Don. 5, 2, 2). Von da aus wird es auch verständlich, wenn bekehrte Häretiker ohne weiteres in ihrem bisherigen klerikalen bezw. bischöflichen Stande belassen werden. Schlägt dies auch der Kirche Wunden, insofern hierdurch ihre integritas severitatis verletzt scheint, so wird es doch pacis ipsius compensatione wettgemacht, denn caritas cooperit multitudinem peccatorum (ep. 185, 10, 44).

Wie sonst nirgends tritt gerade bei der Wiederaufnahme der häretisch getauften Konvertiten die Heilsbedeutung der Kirchengemeinschaft in den Vordergrund. Es bedarf zu ihrer Heiligung keines zeitweiligen Fernhaltens von den Gläubigen, keiner Strafversetzung in den Stand der proprie paenitentes, sondern der kirchliche Akt der Wiederaufnahme allein schafft — lediglich auf Grund einer vorausgehenden privaten Buße — die expiatio.

Insofern die expiatio durch die kirchliche reconciliatio allein vollzogen wird, ohne daß sie sonst noch von öffentlichen Bußakten des Sünders begleitet wäre, tritt für das populäre Bewußtsein gerade in der susceptio des Konvertiten der gnadenbringende, sakramentale Charakter der reconciliatio besonders deutlich hervor. Es ist darum kein Zufall, daß Augustin Gelegenheit nimmt, an der susceptio die Objektivität der mit der kirchlichen reconciliatio verknüpften Heilsgnade ausdrücklich zu betonen. Der Konvertit, der sich guten Willens in die Kirche aufnehmen läßt, etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum, reprobum et fictum, empfängt dennoch Sündennachlaß. Denn der Hl. Geist wirkt in der Kirche derart, ut nullius veram confessionem aspernetur, nullius simulatione fallatur atque ita reprobos fugiat, ut etiam per eorum ministerium probos colligat (serm. 71, 23, 37). Gott erhört zwar nicht den Sünder, wohl aber sein Gebet, mag dieses super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum, quibus manus imponitur , erfolgen (de bapt. c. Don. 5, 20, 28). Augustin sieht sich freilich außerstande, die sakramentale Kraft der susceptio durch biblische Zeugnisse zu erweisen. Die Hl. Schrift kann hier seiner Meinung nach weder zugunsten der donatistischen noch der katholischen Praxis herangezogen werden. Allein für die katholische Übung steht eine breite, kirchliche Tradition. Quomodo ergo suscipit ista ecclesia per omnes gentes . . ., sic suscipiendus es (de un. eccl. 22).

Von hier aus — also über dem Umweg der susceptio — wird erst durchwegs deutlich, daß es Augustin im eigentlichen Sinn meint, wenn er die Buße ein Sakrament nennt, wenn er sie in einem Atemzug mit der Taufe aufzählt oder wenn er von einer reconciliationis gratia spricht. Im Rahmen seines Sakramentsbegriffs, wonach das sacramentum dadurch entsteht, daß ein ausdeutendes verbum zum elementum hinzutritt (in Io. Ev. tr. 80, 3; vgl. serm. 272; ep. 98, 9), ist wohl die manus impositio als das elementum zu betrachten, die sie begleitende deprecatio als das verbum. Augustin freilich hat es niemals unternommen, seinen Sakramentsbegriff ausdrücklich auf die Kirchenbuße anzuwenden.

Indem der Kirchenvater im Kampfe gegen die donatistische Wiedertaufe das Recht einer einfachen, von jeder öffentlichen Bußleistung absehenden susceptio verteidigte und die sakramentale Bedeutung der reconciliatio eigens nachdrücklich aufwies, wurde der Zielpunkt der Betrachtung auch von hier aus auf die Notwendigkeit einer möglichst innigen Gemeinschaft mit der unica columba verlegt. Alle übrigen Stücke, deren man sonst in der öffentlichen Kirchenbuße nicht entraten zu dürfen geglaubt hätte, also vor allem die Trennung ab altari und die öffentliche Zurechtweisung, waren nunmehr nicht bloß grundsätzlich, sondern auch im praktischen Kirchenleben als unwesentliche oder wenigstens nebensächliche Stücke des Bekehrungsverfahrens angemerkt. Die antidonatistische Polemik zeitigte somit das Ergebnis, daß sowohl grundsätzlich wie tatsächlich die Grundlagen des altchristlichen Bußwesens verschoben wurden. Es war der Boden bereitet, auf dem Augustin in Theorie und Praxis eine Buße vor dem Priester allein, eine Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge, zu legitimieren vermochte.

Viertes Kapitel.

Die Begründung der Privatbuße.

§ 11. Voraugustinische Ansätze in der griechischen und der lateinischen Kirche.

Die starken Widerstände, welche die öffentliche in den Formen der excommunicatio, increpatio und reconciliatio sich abwickelnde Kirchenbuße seit den Tagen des Irenäus und Tertullian bei vielen Gläubigen wachrief, hatten schon vor den antidonatistischen Auseinandersetzungen hier und dort zu einer gewissen Einschränkung des öffentlichen Bußverfahrens geführt. Spuren davon finden sich freilich fast nur in der Ostkirche. Die griechische Bußbetrachtung unterschied sich von Anfang an dadurch bedeutsam von der juristisch bestimmten, in den Begriffen von Schuld und Genugtuung sich bewegenden Denkweise der abendländischen Kirche, daß sie in der „Buße" vor allem ein medizinelles, dem Sünder aufhelfendes Werk, die Heilung von seinen sittlichen Gebrechen erblickte. Der psychologisch ethische Gesichtspunkt war der vordringliche. Während Tertullian die Exomologese als jenen Akt definiert, in welchem satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur (de paen. 9), beschreibt sie Origenes als die curandorum vulnerum disciplina (hom. 1 in ps. 37), als eine ἐπιστήμη θεραπείας (de or. 28). Bereits der große Alexandriner verwies denn auch im Verfolg seines ethisch-pädagogischen Bußzieles auf den überragenden Wert eines gediegenen medicus animae (hom. 2 n. 5 in ps. 37), der zu prüfen habe, ob die Krankheit derartig sei, daß sie in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari. Doch setzt gerade diese Äußerung voraus, daß zu seiner Zeit die

öffentliche Kirchenbuße noch als das einzige Heilmittel für Kapitalvergehen galt (vgl. Boudinhon, Rev. d'hist. et de lit. rel. 1897, 515). Aber schon zu Beginn des 4. Jahrhunderts (vgl. zu Socr. h. e. 5, 19 Rauschen 222) führte in Konstantinopel und seinen Tochtergemeinden die besondere Einschätzung des Erzieherischen, Therapeutischen an der Buße zur Einführung eines eigenen πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας (Socr. h. e. 5, 19; Sozom. 7, 16), der durch persönliches Einwirken auf den Büßer dessen Heilung zu erwirken hatte. Wohl blieben noch Bekenntnis und Epitimien, aber sie hatten nicht den Charakter einer öffentlichen Sühne, einer vor der Kirche geschehenden Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung zwischen Gott und den Menschen, sondern dienten lediglich der persönlichen Auferbauung und waren deshalb den Augen der Menge entzogen. In der Zeit des Sozomenos erschien die Geheimhaltung des Bekenntnisses und der Buße bereits so selbstverständlich (ὡς εἰκός), daß der Geschichtsschreiber meint, von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) hätten es die Priester „für lästig gehalten" ὡς ἐν θεάτρῳ ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει τῆς ἐκκλησίας τὰς ἁμαρτίας ἐξαγγέλλειν (7, 16, 2). Mochte das Amt des Bußpriesters auch wieder mit dem Jahre 391 aufhören (Rauschen, Jahrbücher der chr. Kirche unter Kaiser Theodosius d. G. 1897, 353 f.), so war damit doch die Besonderheit der griechischen Bußbetrachtung, aus der es hervorgegangen war, keineswegs beseitigt. Nach wie vor blieb das griechische Bußwesen nicht wie das lateinische „mehr sachlich" an der vis confessionis, sondern „mehr persönlich" an den Eigenschaften des πνευματικὸς ἀνήρ orientiert (vgl. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht 1913, 2. 196). Von hier aus versteht sich, daß auch nach 391 das öffentliche Bußwesen in der griechischen Kirche keine Neublüte mehr erfahren konnte. Das Stationensystem überdauerte das 4. Jahrhundert „nur in stark verwitterter Form" (Hörmann 106). Es wurde in der Folge von der durch Basilius pflichtmäßig gemachten, auf der δοκιμασία beruhenden individuellen Mönchsbeichte verdrängt. „Nicht wie etwas Fremdes, aber doch wie etwas Seltenes drang die im Mönchtum seit langem fleißig geübte Privat-

beichte nach Art einer Osmose unter die Weltleute als regelmäßige Übung" (Hörmann 122).

Weil auf anderen Voraussetzungen beruhend, vollzog sich die Entwicklung des lateinischen Bußwesens zur Privatbuße durchaus nicht in demselben Geleise. Zweck des Büßers war hier nicht in erster Linie das sanari, sondern das satisfacere (vgl. Seeberg, DG 2, 348). Die Ableistung der Bußwerke war für die Wiederversöhnung des Sünders derart wesentlich, daß es Tertullian „läppisch" (ineptum) nennt, ohne vollwertige Sühne Verzeihung zu erwarten. Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere (de paen.6). Auch für Cyprian war eine Wiederversöhnung ohne ausreichende Genugtuung (indulgentia plena et iusta, ep. 55, 18) nur schwer glaubhaft. Denn dominus nostra satisfactione placandus est (de laps. 17); peccator operibus iustis dominum promeretur (ep. 19, 1; 26). Darum seine fortdauernden schweren Bedenken gegen eine mildere Behandlung der lapsi (vgl. Poschmann a. a. O. 137 ff.). Nach Pacian ist die Buße eine vera satisfactio (paraenes. ad paenit. 12), und Ambrosius macht darauf aufmerksam, daß die Reue allein nicht genüge, der Sünder müsse vielmehr etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum (de paen. 2, 5, 35). Primo solve, quod debitum est, ut quod speraveris, impetrare merearis (2, 9, 80). Wohl schätzte auch das frühchristliche Abendland die Heilsbedeutung der pneumatischen Persönlichkeiten, der Märtyrer, Konfessoren und Spiritalen, nicht gering ein. Aber es dachte hierbei vor allem an den satisfaktorischen Wert ihrer überschüssigen Verdienste (vgl. Tert. de pud. 22; Cypr. ep. 18, 1; 19, 2) oder an ihre pneumatische Vollmacht, den Nachlaß von Kapitalsünden zu verweigern oder zu gewähren, zu binden oder zu lösen (Eus. h. e. 5, 2; Tert. ad mart. 1; de pudic. 22). Auch die Tätigkeit des Pneumatikers galt somit der Wahrung und Wiederherstellung des objektiven Rechtsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Die persönliche Farbe, welche das charismatische Bußwesen im Orient trug, das Sohnesverhältnis, das der Büßer zu seinem geistlichen Vater auf Grund der ἀναδοχή

eingegangen war (s. Hörmann 199 ff.), sucht man im Abendland vergeblich. Es fehlten somit hier gerade jene Voraussetzungen, welche eine immanente, organische Entwicklung des öffentlichen Bußwesens zur kirchlich geleiteten Privatbuße hätten begünstigen können. Der Blick war derart auf die satisfactio plena et iusta eingestellt, daß nur von außen her, durch den Druck gefährlicher Bewegungen in und außerhalb der Kirche eine Umgestaltung der bisherigen Büßerbehandlung erwartet werden durfte.

Tatsächlich finden sich bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts im Abendlande keine irgendwie gesicherten Ansätze einer kirchlich geleiteten Privatbuße vor. Tertullian spricht zwar einmal (de pudic. 18) von einer paenitentiae species post fidem, quae . . . levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit. Allein er denkt damit an das bestehende öffentliche, vom Bischof geleitete Institut der Kirchenbuße, dem er im Unterschied von der alle Sünden tilgenden paenitentia ante fidem, ante baptisma nur den Nachlaß der leviora delicta, d. i. der zwischen den delicta quotidianae incursionis (de pudic. 19) und den delicta capitalia in der Mitte stehenden Sünden zuspricht. Ausdrücklich fordert er für sie einen „Ausschluß aus der Herde" (de pudic. 7), wenn sie auch im Unterschied von „den Sünden des Todes und der Modergruft" (de pudic. 14) „aufgesucht und zurückgerufen werden dürfen" (de pudic. 7; vgl. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians 1907, 181 ff.). Ähnlich fordert übrigens auch Cyprian (ep. 16, 2), daß in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant. Eine Privatbuße kennt Tertullian nur für die „unvergebbaren" Sünden. Allein ihr eignet keine kirchliche Vergebung, sondern höchstens eine venia a solo Deo (de pudic. 3).

Ebensowenig wie Tertullian weiß Cyprian von einer privaten d. i. nur vor dem Bischof oder Priester geschehenden Kirchenbuße. Wenn er in de laps. 28 jene belobt, welche quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti dennoch ihre bösen, götzendienerischen Gedanken apud sacerdotes Dei

dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, so denkt er auch hier ausschließlich an das öffentliche Institut der Kirchenbuße. Denn ausdrücklich betont er, daß die Gedankensünden des Abfalls zwar eine minor culpa, aber immerhin ein crimen seien (non est tamen immunis a crimine), für das eine salutaris medela zu suchen ist. Gott läßt ja seiner nicht spotten. Die Schuld ist um so größer, wenn einer, si non palam crimen admisit, in Verkennung des göttlichen Wesens der poena criminis zu entrinnen glaubt. Man darf nicht aus falscher Scham Christus verleugnen. Quomodo potest esse cum Christo, qui ad Christum pertinere aut erubescit aut metuit? Wer eine Genugtuung weigert, wird das, was seiner Schuld qualitativ abzugehen scheint, in neglecta satisfactione quantitativ hinzugemessen erhalten.

Cyprian verrät somit nicht im geringsten, daß er für die nicht öffentlichen Sünden eine andere Bußform als jene im Auge hat, welche um den Preis des christlichen Namens auch für die crimina vorgeschrieben war und welche ein metuere, erubescere auf seiten des Büßers hervorzurufen pflegte.[1]

Erst die Statuten des Konzils von Hippo v. J. 393 scheinen für den ersten Blick auf das Bestehen einer kirchlich geleiteten privaten Buße gegen Ende des 4. Jahrhunderts hinzuweisen. Wenigstens enthält ihr auf dem karthagischen Konzil d. J. 397 revidierter Kanon 30 folgende Bestimmung: et ut presbyteri inconsulto episcopo non reconcilient paenitentes, nisi absentia episcopi et necessitate cogente. Cuiuscunque autem paenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa ecclesia noverit, ante apsidem manus ei imponatur (Mansi III, 923). Damit, daß nur für

[1] Mit Recht bemerkt Poschmann a. a. O. 145 mit Bezug auf unsere Stelle: „es muß für die geheimen schweren Sünden ebenso, also auch öffentliche, Buße geleistet werden wie für die bekannten. Ein geheimes Bußverfahren bei Todsünden kennt der Kirchenvater nicht.“ Seine weitere Meinung: „dasselbe würde notwendigerweise die Lossprechung vor abgeleisteter Buße erfordern“ ist nicht haltbar, da sich eine kirchlich kontrollierte Privatbuße, die der geheimen Rekonziliation vorausginge, im Rahmen des alten Bußsystems recht wohl denken läßt. Vgl. Rauschen 222; Loofs 342 f.

das publicum et vulgatissimum crimen eine Handauflegung ante absidem verlangt wird, scheinen alle nicht öffentlichen Vergehen einem „geheimen Verfahren" (Rauschen 222) oder dem „Bekenntnis vor dem Bischof" (Seeberg, DG II 351) unterstellt zu sein.

Wäre diese Folgerung richtig, dann müßte um das Jahr 393 das öffentliche Bußwesen im Abendland oder wenigstens in der afrikanischen Kirche bereits im weitesten Umfang zugunsten der kirchlichen Privatbuße eingeschränkt, ja im wesentlichen beseitigt gewesen sein. Denn ein crimen publicum et vulgatissimum, quod universa ecclesia noverit, für das nach dieser Annahme die öffentliche Buße allein noch vorgeschrieben gewesen wäre, konnte doch nicht allzu häufig sein. Nun bezeugt aber Augustin ausdrücklich die große Zahl der öffentlichen Büßer: abundant hic paenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus (serm. 232, 7, 8). Sollten sich alle diese Büßer wirklich publica et vulgatissima crimina zugezogen haben? Kanon 30 könnte demnach höchstens in dem Sinne ausgelegt werden, daß in den gewöhnlichen Fällen zwar die Bußleistung öffentlich, die Rekonziliation aber geheim war und daß die Öffentlichkeit der Rekonziliation auf das crimen publicum et vulgatissimum beschränkt blieb (vgl. Loofs, DG 343; Rauschen 222). Allein auch zu dieser Auslegung zwingt der Zusammenhang und Wortlaut unseres Kanons keineswegs. Der Kontext hat ausschließlich die öffentliche Buße im Auge. Die Bestimmungen der Konzilsväter über die paenitentiae tempora, über die Rekonziliationsbefugnis der Priester und über die Handauflegung vor der Apsis gehören sämtlich dem öffentlichen Bußrecht an. Wie ließe sich damit eine geheime Rekonziliation vereinbaren? Das Bestehen einer öffentlichen, mit geheimer Rekonziliation abschließenden Kirchenbuße ist nirgends sicher bezeugt. Der Sinn des Kanons scheint wohl eher der zu sein, daß die Öffentlichkeit des Verfahrens für jenes crimen vulgatissimum, quod universa ecclesia noverit, also für das stadtbekannte crimen, lediglich unterstrichen werden sollte: Die Rekonziliation eines stadtbekannten Todsünders sollte von nun an vor den Augen der ganzen

Gemeinde statthaben (ante apsidem), die der übrigen Büßer dagegen durfte am gewöhnlichen Bußplatz erfolgen. Da den Büßern ein eigener Platz in der Kirche angewiesen war (paenitentiae locus, locus humilitatis, vgl. serm. 232, 7, 8), so ist anzunehmen, daß die Entlassung aus der Buße in allen gewöhnlichen Fällen von diesem Bußplatz aus erfolgte. Augustin spricht von einem reconciliationis locus (serm. 296, 11, 12), den die bekehrten Donatisten freiwillig aufsuchen, während sie zur Übernahme der Buße gezwungen werden müssen. Zur Zeit Tertullians scheint dieser reconciliationis locus etwa in der Mitte der Kirche gewesen zu sein, da der heißblütige Montanist den katholischen Bischof verspottet: et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens ... prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros (de pudic. 13). Ähnlich erfolgte auch späterhin in der römischen Kirche die Wiederaufnahme der Büßer in der Mitte der Kirche (Sacram. Gel. 1, 38; vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889, 424: au milieu de l'église). Nach dem i. J. 633 durch das 4. Konzil von Toledo (can. 6) vorgeschriebenen mozarabischen Ritus waren Büßer und Gläubige überhaupt nicht mehr örtlich voneinander geschieden. Jedenfalls darf man annehmen, daß auch in der afrikanischen Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts die Rekonziliation der gewöhnlichen Büßer nicht ante apsidem, sondern im Betraum der Gläubigen vorgenommen wurde. Unser Kanon nimmt hiervon nur das stadtbekannte crimen aus und fordert für diesen Fall eine Rekonziliation an auffälliger Stelle. In serm. 351, 4, 9 ist auf diese zweifache Form der öffentlichen Rekonziliation nicht undeutlich Bezug genommen, wenn von dem Büßer gefordert wird, daß er je nach der Sachlage entsprechend dem Gutbefinden des Bischofs in notitia multorum, vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset. Auf das Bußgericht ante apsidem scheint Augustin auch in ep. 23, 3 anzuspielen, wo er dem donatistischen Bischof Maximinus vorhält: in futuro Christi iudicio nec apsidae gradatae nec cathedrae velatae nec sanctimonialium occursantium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem.

Eine geheime Rekonziliation im Organismus der öffentlichen Kirchenbuße war um diese Zeit übrigens schon deshalb kaum angängig, weil nach can. 3 eines karthagischen Konzils v. J. 390 (Mansi III 691 = III 869) die Rekonziliation in den ordentlichen Fällen während des feierlichen Gottesdienstes (publica missa) zu erfolgen pflegte. Indem der Kanon dem gewöhnlichen Priester (presbyter) untersagt, reconciliare quemquam publica missa, verrät er hinlänglich, daß die feierliche Wiederaufnahme dem Bischof und seiner missa reserviert blieb. Wahrscheinlich erfolgte sie nur an einem bestimmten Bußtag des Kirchenjahres. Ambrosius scheint sie ähnlich wie die orientalischen Kirchen am Karfreitag vorgenommen zu haben. Wenigstens bemerkt er mit Bezug auf diesen Tag in ep. 20, 26: erat autem dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in ecclesia paenitentia relaxatur. In der römischen Kirche war der Gründonnerstag gebräuchlich (Innoc. I ep. 25, 7, 10; vgl. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts IV 722_3; Rauschen 205). Das Sacram. Gel. (1, 38) schreibt eine eigene Messe mit eigenem Ritus vor (Duchesne 424).

Dadurch freilich, daß der angezogene can. 3 dem Presbyter die Vornahme der Rekonziliation nicht schlechthin verbietet, sondern nur für die publica missa untersagt, scheint dem Priester, umsomehr natürlich dem Bischof, eine außerhalb des feierlichen Gottesdienstes erfolgende, private Wiederaufnahme immerhin nicht verwehrt gewesen zu sein. Allein der unmittelbar folgende can. 4 schränkt dieses private Bußverfahren des Priesters ersichtlich auf den Fall ein, si quisquam in periculo fuerit constitutus et se reconciliari divinis altaribus petierit, si episcopus absens fuerit. Der Priester durfte den Schwerkranken rekonziliieren, aber erst nach Einholung der bischöflichen Erlaubnis (debet utique presbyter consulere episcopum). Im Kanon 30 des Konzils von Hippo 393 (= Carth. 397) wurde diese erschwerende Bedingung dahin berichtigt, ut presbyteri inconsulto episcopo non reconcilient paenitentes, nisi absentia episcopi et necessitate cogente. Eine eigene bischöfliche Erlaubnis war also nicht mehr erfordert.

Die Krankenbeicht oder vielmehr die Rekonziliation von schwerkranken Büßern ist somit das einzige gesicherte Beispiel eines in der Gesamtkirche üblichen privaten Verfahrens, das wir im Abendland vor 390 kennen. Doch war auch damit keine eigentliche Neuerung eingeführt, da ja bereits Cyprian jenen Todkranken, die mit einem Märtyrerschein versehen waren, eine private Exomologese durch die Priester oder im Notfall selbst durch den Diakon[1] nicht verweigerte (ep. 18, 1).

Eine von der herkömmlichen Praxis sich deutlich abhebende neue Art des Bußverfahrens meldet sich erst in schüchternen Ansätzen bei Ambrosius an. Es ist freilich nicht so, als ob „jedenfalls zu Ambrosius' Zeit auch die geheime Buße bestanden habe" (Hünermann 147). Wenn der Kirchenvater de paen. 2, 10 „ausdrücklich betont, daß der Grundsatz der Einmaligkeit der Buße . . . nur für die öffentliche Buße gelte" (sicut unum baptisma, ita una paenitentia, quae tamen publice agitur), so versteht er das Einmalige der Buße nur im Gegensatz zur täglichen Buße, die jedem Getauften obliegt, nicht etwa im Unterschied zu einer öfter wiederholbaren Privatbuße. Denn in demselben Atemzug fährt er erklärend fort: nam quotidiani nos debet paenitere peccati, sed haec delictorum leviorum. Ambrosius kennt in den uns vorliegenden Schriften nur zwei Arten von Buße: die tägliche private und die einmalige öffentliche. Von einer Mittelform weiß er nichts. Die erstere üben auch die Heiligen (de paen. 2, 10). Er selbst fühlt sich gedrängt, immer wieder zu bekennen: „ich bin schlechter als Thamar" (2, 8). Der letzteren unterliegen die schweren Vergehen, also die Sünden des Abfalls (2, 5), der Unzucht (1, 14), der Häresie (2, 4) u. a.

Die öffentliche Buße setzt nach Ambrosius den Ausschluß aus der Gemeinschaft der Sakramente (a sacris altaribus, de paen. 2, 3) voraus. Gibt es doch einige, die darin das eigentliche Wesen der Buße erblicken (qui arbitrentur hoc esse paenitentiam, si abstineant a sacramentis coelestibus, de

[1] Von einer Bußbehandlung durch einen Diakon spricht auch das Konzil von Elvira (can. 300 c. 2). Über die Geschichte der Diakonenbeicht s. Köniğer 70_3.

paen. 9). Andere fordern lediglich deshalb die Buße, ut statim sibi reddi communionem velint (l. c.). Es kann einem Büßer geschehen, daß seine Wiederaufnahme secundo et tertio verschoben wird (de paen. 1, 16). Schon Paulus hat diese Bußform angewendet: venit in virga, quia a communione sacra convictum removit. Et bene dicitur tradi satanae, qui separatur a Christi corpore (2, 3).

Nach Zweck und Bedeutung ist die öffentliche Buße ein Bekenntnis vor Gott. Wohl weiß Gott ohnehin schon alles, sed exspectat vocem tuam, non ut puniat, sed ut ignoscat (de paen. 2, 7). „Der Arzt kennt deine Wunde, wenn du sie auch nicht aufdeckst, aber er will nun einmal von dir das Wort der Anklage hören" (2, 8). Gewiß ist das für den Sünder beschämend. Pudor est, ut unusquisque crimina sua prodat, sed ille pudor agrum suum arat (2, 1). Quid vereris apud bonum Dominum tuas iniquitates fateri (de paen. 2, 6)? An quisquam ferat, ut erubescas Deum rogare, qui non erubescis rogare hominem (2, 10)?[1] Solch ein aus reuigem Schuldbewußtsein hervorgehendes Bekenntnis bringt die Rechtfertigung. Ille enim iustificatur, qui proprium crimen sponte agnoverit (de paen. 2, 7). Si vis iustificari, fatere delictum tuum . . .; solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum (2, 6).

Dieses Bekenntnis vor Gott darf sich aber nicht auf innere Akte beschränken, sondern muß sich vor der Kirche, und zwar vor den Gemeindegliedern, als „den Zeugen des Bußgebetes" (de paen. 2, 10) bekunden. Es gilt in der Kirche, durch anhaltendes Beten, Bitten und Sühnen requirere patrocinium ad obsecrandum sanctae plebis (l. c.). Solch öffent-

[1] Es widerspricht völlig dem Zusammenhang der Stelle, diesen und den unmittelbar folgenden Satz: et pudeat te Deo supplicare, quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri in dem Sinn auszulegen, als ob hier Ambrosius an die Ohrenbeicht dächte. Es handelt sich hier offensichtlich um ein Bußgebet, das vor den testes precationis et conscios verrichtet wird, also um die öffentliche Buße. Mit dem homini, quem lateas, confiteri will er, um das Unberechtigte des Schamgefühls zu erweisen, aus dem profanen Leben exemplifizieren, cum si homini satisfaciendum sit, multos necesse est ambias, obsecres, ut dignentur intervenire (de paen. 2, 10).

liche Verdemütigung ist gering gegenüber den Beschämungen, denen man sich zuweilen in profanen Dingen aussetzt. Si homini satisfaciendum sit, multos necesse est ambias, obsecres, ut dignentur intervenire; ad genua te ipse prosternas etc. Die Fürbitte der Gemeinde muß also seitens des Büßers von einem Bekenntnis der Tat, von eigenem öffentlichen Beten und Sühnen begleitet sein (de paen. 1, 10; 2, 10 etc.). Ambrosius malt diese Sühnepflicht des Büßers in den gleichen Farben wie Tertullian, noch lebhafter als Augustin.

Doch ist nach dem Dargelegten hinreichend deutlich, daß Ambrosius weder ein mündliches Eingeständnis der Schuld vor der Gemeinde noch eine spezialisierte correptio kennt. Sein Bußverfahren war in dieser Hinsicht milder als jenes, das uns Tertullian und Cyprian und selbst Augustin beschreiben. Allein seine Schriften verraten nirgends, daß er vom öffentlichen Bußverfahren völlig abgesehen und etwa eine private, vor dem Bischof allein sich vollziehende Buße geduldet hätte.

Erst sein Biograph Paulinus bringt uns die aufklärende Notiz: causas autem criminum, quae illi confitebatur (sc. paenitens), nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines (vit. Ambr. 39). Berichtet Paulinus Tatsächliches — und wir haben keinen Grund sein Zeugnis anzutasten —, so haben wir es hier mit einem vertraulichen Bekenntnis zu tun, das der und jener Pönitent vor Ambrosius allein ablegte (quae illi confitebatur). Dieses Bekenntnis bezog sich auf einzelne schwere Vergehen, welche ihrer Natur nach dem öffentlichen Bußgericht zu unterstellen gewesen wären (causas criminum). Ambrosius unterbreitete aber die ihm gewordenen vertraulichen Bekenntnisse „niemand, außer Gott allein". Die Interzessionsmacht der fürbittenden Gemeinde, wie er sie sonst für das öffentliche Bußwesen mit Fleiß betont, ersetzte er durch sein persönliches intercedere bei Gott.

Ist diese Auslegung der Mitteilung des Paulinus richtig,[1]

[1] Alle neueren Dogmenhistoriker haben sie sich zu eigen gemacht. Doch möchte ich folgende Bedenken nicht unterdrücken: 1. Die Bemerkung

so steht es außer allem Zweifel, daß bereits Ambrosius geheime Bekenntnisse entgegennahm und dem Büßer durch die eigene Gebetsmacht zu helfen suchte. Vielleicht spielt Augustin auf diese besondere Form der Seelsorgstätigkeit des Mailänder Bischofs an, wenn er darüber klagt, daß er ihm die eigenen Seelennöte nicht vortragen konnte secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat (Conf. 6, 3).

Aber anderseits ist es nicht minder gewiß, daß das nulli nisi Domino soli loqui für Ambrosius nicht die Regel, geschweige denn die allgemein übliche, anerkannte Regel war.[1] Seine Bußschrift spricht — von der täglichen Buße abgesehen — nur von der öffentlichen. Jeder Ausblick auf eine andere Bußform fehlt. Ohne irgendwelche Unterscheidung werden der öffentlichen Kirchenzucht alle crimina unterstellt. Ja sogar die occulta crimina unterstehen einer Buße, deren Endziel die kirchliche „Wiedervereinigung" (communio) ist, bei der „die Tränen des ganzen Volkes um Verzeihung flehen", wo „die Füße der Vorübergehenden mit den Armen umfaßt, mit Küssen bedeckt und mit Tränen gebadet werden" (de paen. 1, 16). Es kann sich also auch hier nur um die öffentliche Buße handeln. Das novatianische Prinzip, den

---

des Paulinus bezüglich der posteri sacerdotes und ihrer schädlichen Tätigkeit als accusatores apud homines will an sich nur die öffentliche Bußrüge und deren Mißbrauch treffen, nicht das öffentliche Bußwesen selbst. Sie scheint dieses letztere geradezu vorauszusetzen; 2. Ambrosius kennt, wie oben gezeigt wird, auch für die occulta crimina ein öffentliches Bußverfahren. Die besondere Praxis einer geheimen Beicht ist von da aus doch nur schwer unterzubringen. — Immerhin scheint der Vollsinn der Stelle nur dann ausgeschöpft zu sein, wenn man ihn auf die geheime Beicht bezieht.

[1] Mit Bezug auf die Bemerkung des Paulinus spricht Loofs (DG 344) von einer „eigentlich noch illegitimen, aber gewiß nicht seltenen Privatbuße". Die Privatbuße konnte schon deshalb nicht im eigentlichen Sinn „illegitim" sein, weil die Kirchenbuße in der altchristlichen Anschauung nicht zum Bereich der fides, sondern der disciplina gehörte und darum grundsätzlich der Regelung des Ortsbischofs unterstand. Ambrosius konnte sich also einer „Illegitimität" seines Verfahrens nicht wohl bewußt sein. Eine formelle theologische Begründung der geheimen Beicht erbrachte freilich erst Augustin im Kampf gegen den Donatismus.

Büßern den „Lohn in der Gegenwart", „die Frucht der Buße", d. i. die kirchliche Wiederaufnahme zu verweigern, tut sich gerade jenen gegenüber in seiner Ungeheuerlichkeit kund, die sich wegen geheimer Todsünden aus eigenem Antrieb (studiose), nicht also wie die öffentlichen Sünder unter dem Druck des kirchlichen Zwangs, der Kirchenbuße unterwerfen. Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose paenitentiam egerit, quomodo ista recipit, si ei communio non refunditur? Volo veniam reus speret, petat eam lacrimis, petat gemitibus, petat populi totius fletibus (de paen. 1, 16).[1]

Wenn so Ambrosius die geheimen Vergehen unbedenklich der öffentlichen Buße zuweist, so kann die Notiz des Paulinus nur mit der Einschränkung aufrechterhalten werden, daß die geheime Beicht nicht in allen Fällen, sondern nur ausnahmsweise gestattet wurde und zwar dann, wenn die persönlichen Verhältnisse oder das besonders ausgeprägte Schamgefühl des Büßers eine öffentliche Buße widerrieten.

Daß aber Ambrosius solche persönlichen Rücksichten überhaupt walten ließ und die geheime Form neben der in voller Blüte stehenden öffentlichen Buße duldete, beweist den therapeutischen Charakter seiner Bußpraxis. Inwieweit bei diesem therapeutischen Verfahren griechische Einflüsse bestimmend waren, wird mit Sicherheit kaum festzustellen sein. Tatsache ist, daß er nach seiner Erhebung zum Bischof

[1] Dallaeus (de sacram. sive auric. Latin. conf. IV 22) hält das occulta (sc. crimina) für eingeschoben, weil es vom Zusammenhang nicht gefordert sei. In Wirklichkeit liegt aber gerade in dem occulta die Spitze der Beweisführung des Kirchenvaters. Es handelt sich um den Nachweis, daß die Novatianer gleich den Jüngern Johannes und Jakobus, die Feuer vom Himmel herabrufen wollten, unbarmherzig sind, wenn sie den Büßern den „Lohn in der Gegenwart", d. i. die kirchliche Wiederaufnahme verweigern. Dieses Unbarmherzige tritt nun aber zumal grell hervor, wenn es sich nicht um einen öffentlichen Sünder, der ohnehin zur Kirchenbuße genötigt werden kann, sondern um einen solchen handelt, welcher geheim gesündigt, dessen Kirchenbuße also aus eigenem Antrieb (studiose; Hünermann 147 übersetzt es nicht hinreichend genau mit „freiwillig") erfolgt. Gerade einem solch ernsten Bußeifer gegenüber wird das Novatianische Verfahren in seiner ganzen Härte deutlich.

neben anderen Vätern Origenes und Basilius „zum Gegenstand eifrigen Studiums" machte (Bardenhewer, Patrologie 1910³, 374). Nun war es aber gerade Origenes, der dem Sünder bei aufsteigenden Gewissensbedenken angelegentlich ein privates Befragen des medicus animae empfahl (hom. 2, 5 in ps. 37). Und Basilius der Große vollends hat das private Beichten bei dem προεστώς oder bei anderen geeigneten Seelenärzten (ἐπὶ τῶν δυναμένων θεραπεύειν) zum Klostergesetz erhoben (Reg. fus. 26: περὶ τοῦ πάντα καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας ἀνατίθεσθαι τῷ προεστῶτι, vgl. Hörmann 172). So ist anzunehmen, daß Ambrosius gerade aus der Lektüre des Origenes und Basilius nicht bloß seine Vorliebe für die monasteriorum greges innerhalb seiner Diözese (vgl. Aug. Conf. 8, 6), sondern auch sein warmes Verständnis für die zumal in den Klöstern geübten seelenärztlichen Aufgaben des Bußleiters und für die vertrauliche, private Form des Bekenntnisses und der Zurechtweisung gewonnen hat.

§ 12. Die private Zurechtweisung nach Augustin (correptio secreta).

Ambrosius gestattete in der praktischen Seelsorge zuweilen die private, vor dem Bischof allein sich vollziehende Bußform, ohne jemals ihr Recht ausdrücklich zu begründen oder das Neue seines Verfahrens auch nur anzumerken. Seine Schriften brächten keine genügende Aufklärung, wüßten wir nicht davon durch Paulinus.

Erst Augustin, der wie vielleicht kein lateinischer Kirchenvater vor ihm das Seelsorgerliche am Amt des praepositus unterstreicht (cum praepositi ad hoc sint, ut his, qui subiecti sunt, consulant, serm. 46, 1, 2; vgl. serm. 146, 1), unternahm es, die Praxis des Ambrosius nicht bloß in einem eigenen Sermon zu rechtfertigen, sondern auch auf Grund seiner im Kampf mit den Donatisten gewonnenen Einsichten auszubauen und in einen bewußten Gegensatz zur bisherigen Übung zu rücken (serm. 82).

Indem er die Mahnung des Herrn bei Mt. 18, 15: si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum mit dem Schriftwort Prov. 10, 10: qui arguit palam,

pacem facit konfrontiert, gelangt er zur Formulierung des Grundsatzes: ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius (serm. 82, 7, 10). Dieser Grundsatz gilt ihm aber nicht bloß für den verborgenen Bruderzwist (so fälschlich Rauschen 229; Hünermann 80) oder für „ganz private Vorgänge" (Seeberg, DG II 351_4), sondern für jedes geheime Vergehen überhaupt. Er wird ihm zur geltenden Regel für das Bußverfahren gegenüber geheimen Sündern. Sic agamus et sic agendum est, non solum quando in nos peccatur, sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur (8, 11). Als solches Vergehen nennt er geheimen Mord. Novit enim nescio quem homicidam episcopus et alius illum nemo novit. Oder geheimen Ehebruch. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant, aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus (l. c.). Es handelt sich also um geheime Sünden schwerer Art. Nach der herkömmlichen Übung wäre öffentliche correptio am Platze. Augustin setzt hypothetisch den Fall: nos volumus corripere et corrigere. Ego volo publice corripere. Er weiß, daß er nach dem Wunsche der Gläubigen zu dem Ehebrecher sagen müßte: tu, adulter, corrige te (9, 12). Sie erwarten eine derartige öffentliche Zurechtweisung und tadeln ihr Unterbleiben. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus. Sie vermeinen, Augustin wolle solche Dinge vertuschen (putant nos tacere, quod scimus), oder sie nehmen fälschlich an, daß er davon wisse (putant nos scire, quod nescimus). Jedenfalls ist für sie eine öffentliche Zurechtweisung das Herkömmliche. Augustin weiß dies, aber er lehnt sie entschieden ab und tritt für die Geheimhaltung des Verfahrens ein. In secreto debemus corripere, in secreto arguere, ne volentes publice arguere, prodamus hominem. Eine öffentliche Zurechtweisung käme einer öffentlichen Anklage, einer verräterischen Preisgabe an den Staatsanwalt gleich. Nos volumus corripere et corrigere, quid si inimicus quaerit audire, quod puniat? Wie, wenn ein Bischof einen verborgenen Mörder öffentlich zurechtwiese, at tu quaeris inscribere? Eine derartige Preis-

gabe würde dem therapeutischen Zweck des Bußinstituts widersprechen: curare volo, non accusare (8, 11). Wie Ambrosius nach Paulinus kein accusator apud homines sein will, so wünscht Augustin — wohl in unmittelbarer Berührung mit Ambrosius — non accusare, ne volentes publice arguere prodamus hominem (8, 11). Das fordert schon die christliche Liebe. Hac caritate praediti esse debemus. Es liegt in der Natur der Sache, daß Geheimes geheim behandelt werde. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum (l. c.). So darf ja auch nur jener Sünder von den Sakramenten weggewiesen werden, der als solcher öffentlich bekannt ist, ut possit omnibus dignissima videri, quae in eum fuerit anathematis prolata sententia. Ita enim . . . non interfectorie percutitur, sed medicinaliter uritur (c. ep. Parm. 3, 2, 14).

So ist es die Rücksicht auf den therapeutischen Zweck der Buße, tieferhin das Gebot der christlichen caritas, welches eine öffentliche increpatio für geheime Sünden widerrät und die private Rüge vor dem Bischof allein empfiehlt. Die öffentliche Zurechtweisung ist damit grundsätzlich auf die bekannten Fälle eingeschränkt, und das Recht der privaten Rüge ist gegen alle Widerrede aus dem Wesen des Christentums als der Religion der aufhelfenden, heilenden Liebe begründet. Ebendiese Liebe muß aber auch die private Zurechtweisung beseelen: „alles, was du aufgeregten Herzens sagst, wirkt wie ein Angriff, der straft, nicht wie die Liebe, die bessert. Wenn du liebst, darfst du sagen, was du willst. Niemals wird ein böses Wort, auch wenn es so klingt, wirklich böse sein, wenn du daran denkst und es empfindest, daß du mit dem Schwert des Gotteswortes den Menschen von dem Ansturm seiner Leidenschaften befreien willst" (exp. ep. ad Gal. 57).

Ist aber mit der geheimen Rüge auch die Kirchenbuße selbst zu einer geheimen Institution geworden? Denkt sich also der Kirchenvater auch die satisfactio und reconciliatio für geheime Vergehen geheim und in einen Akt zusammengeschlossen?

Vor allem steht fest, daß die geheime correptio an sich nicht die Buße selbst, sondern ein dringender Weckruf zur

Buße ist. Pono ante oculos Dei iudicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo paenitentiam (serm. 82, 8, 11). Die eigentliche Buße steht also noch aus. Nach den sonst von Augustin vertretenen Grundsätzen ist anzunehmen, daß sie der Büßer durch Beten, Fasten und Almosengeben verrichten mußte. Die Parallelstelle de fid. et op. 26, 48 (s. S. 136) spricht von quibusdam correptionum medicamentis, durch die derlei Sünden Heilung finden. Diese medicamenta werden wie jene der öffentlichen Buße von den praepositi sacramentorum gereicht. Sind ja doch die Bischöfe die pueri medici, per quos alios sanare dignetur (serm. 32, 1). Gleich den öffentlichen Bußmitteln bewirken auch die der correptio secreta wegen ihres verpflichtenden Charakters eine „Bindung" (ligatura) vor Gott und der Kirche. Sie sind also Verbandmittel und Fesseln zugleich.

Weil aber die dem Bußrichter unterbreiteten Sünden nicht öffentliche waren, brauchte die Kirche auch nicht zu fordern, daß deren Verbüßung in aliorum notitiam per verba vel quaecunque alia signa gelange (vgl. enchir. 65). Darum blieb den übrigen Gläubigen der ganze Bußvorgang verborgen. Nur so wird es verständlich, daß sie Augustin tadelten, als ob er überhaupt keine Zurechtweisung erteile (quod quasi non corripiamus) oder als ob er die Sache verheimlichen wolle. In Wirklichkeit aber drängte der Bischof entschieden auf die Besserung des Pönitenten. Non tamen vulnus negligimus (serm. 82, 8, 11); age ergo, frater, esto correctus (9, 12).

War diese Besserung ernstlich gelobt, dann erfolgte die Lossprechung in derselben geheimen Weise. Eine öffentliche Rekonziliation oder auch nur ein längerer Ausschluß ab altari würde ja ebenso wie die Zuweisung an die Büßergemeinde den geheimen Charakter des ganzen Verfahrens zerstört haben. Augustin bestätigt die geheime Form des Vergebungsaktes durch die Bemerkung: ubi contigit malum (sc. in secreto), ibi moriatur malum (8, 11). Es handelt sich danach um ein in der Verborgenheit sich vollziehendes wirkliches Ersterben des Bösen, ein Ersterben, das unter der heilenden Hand des Bischofs allein geschieht. — Deutlicher noch spricht

sich hierüber de fid. et op. 26, 48 aus. In bewußter Unterscheidung von jenen schweren Vergehen, die zur öffentlichen Buße herangezogen werden, und von den täglichen Sünden, sine quibus haec vita non agitur, nennt Augustin eine besondere Klasse von Sünden (quaedam), die nicht in derselben demütigenden Bußart zu heilen sind, wie sie in der Kirche den eigentlichen Büßern zuteil wird (quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis, qui proprie paenitentes vocantur). Ihre Heilung geschieht vielmehr quibusdam correptionum medicamentis. Diese „Heilmittel der Zurechtweisung" können keine anderen sein denn jene, welche in serm. 82 für die geheimen crimina durch den Bischof gereicht werden. Darauf verweist einmal der Begriff correptio, der hier (correptionum medicamenta) wie dort (correptio secreta) sozusagen als technischer Ausdruck der paenitentia maior gegenübergestellt wird. Beidemal eignet ferner diesem Begriff der gleiche Inhalt. Serm. 82, 8, 11 will ihn im Sinne des curare volo, non accusare verstanden haben, hier (de fid. et op. 26, 48) wird er als medicamentum umschrieben. Endlich beruft sich Augustin beidemal auf dasselbe Schriftwort Mt. 18, 15, um das Recht dieses vom öffentlichen Bußwesen abweichenden corripere zu begründen.[1] Ist somit de fid. et op. 26, 48 als Parallelstelle zu serm. 82 anzusehen, so ist dadurch der klare Beweis erbracht, daß für die geheimen Fälle weder ein Ausschluß vom Altar noch auch eine öffentliche Rekonziliation erfolgte. Anderseits wird aufs neue bestätigt, daß

[1] Daß sich auch die correptionum medicamenta von de fid. et op. 26, 48 nicht auf den Bruderzwist allein beziehen oder auf Sünden, „welche die christliche Liebe verletzen" (Rauschen 229), ergibt sich nicht bloß aus der Parallele zu serm. 82 — wo auch Unzucht und Mord der correptio secreta unterstellt werden —, sondern auch aus dem Zusammenhang der Stelle, insofern Augustin in dem angezogenen Schriftwort offensichtlich nicht das fratrem tuum, sondern das corripe inter te et ipsum solum, d. h. die Geheimhaltung des Verfahrens hervorheben will. Die beiden Sündenklassen unterscheiden sich nicht etwa dadurch, daß die eine nur Sünden gegen Gott, die andere nur Sünden gegen den Nächsten umfaßt, sondern ausschließlich dadurch, daß für die einen ein öffentliches, für die anderen ein Verfahren inter te et ipsum solum gewählt wird.

die dargereichten Mittel der Zurechtweisung wirklich einen heilenden, d. i. einen sakramentalen Zweck hatten. Denn sooft der Kirchenvater den Ausdruck medicamentum verwendet, sei es für die Hl. Schrift (vgl. serm. 32, 1, 1) oder für die Taufe und Eucharistie (vgl. ep. 54, 3, 4) oder für die öffentliche Buße (vgl. de civ. D. 15, 7, 2) oder für das tägliche Gebet (vgl. serm. 17, 5, 5), denkt er an sakramentale Mittel der Kirche. Betrachtet er ja doch die Sakramente überhaupt unter dem Gesichtspunkt der alligamenta medicinalia contritionis nostrae (en. in ps. 146, 8).

Aus dem Zusammenhang der Augustinischen Sünden- und Bußlehre ergibt sich, daß die Heilung durch das kirchliche solvere bezw. reconciliare als endgültig vollzogen erklärt wurde. Es war ja ein Axiom des Kirchenvaters, daß eine Lösung von den vincula reatus der schweren Sünde nur in und durch die Kirche geschehen könne. Erfolgte das suscitare des Sünders zwar unmittelbar durch Gott allein, aber doch nur in ecclesia, so erst recht das solvere. Dieses konnte nur durch den kirchlichen minister bewirkt werden. Wenn nicht in der Theorie, so fiel es doch praktisch mit der reconciliatio der öffentlichen Buße zusammen. Augustin nennt es schlechtweg ein reconciliare, wohl schon deshalb, um donatistische Mißverständnisse abzuwehren, die sich an ein absolvere von seiten des Bischofs hätten knüpfen können (S. 71). Wenigstens bezeichnet er in de civ. D. 20, 9, 2 die Wiederversöhnung eines nicht durch die öffentliche Buße (per paenitentiam), sondern durch das schlechte Gewissen allein (per malam conscientiam) vom Leibe Christi Getrennten als reconciliatio. Ähnlich gilt ihm in ep. 228, 8 das subvenire der ministri, das in Stunden äußerster Lebensgefahr ab utroque sexu atque ab omni aetate in Anspruch genommen zu werden pflegt, als ein reconciliare, obschon es doch nicht bloß öffentlichen, sondern auch geheimen Sündern oder Rückfälligen zuteil wurde.

Die sakramentale Wirkung, welche der Kirchenvater der reconciliatio überhaupt zuspricht (s. S. 65, 117), eignete deshalb in seinen Augen auch jenem reconciliare, mit dem die secreta correptio abgeschlossen wurde. Wie hätte

er auch sonst dem geheimen Verfahren so schwere Vergehen wie Mord und Unzucht unterstellen dürfen? Wenn es ihm ein Axiom war, daß quaedam gravia et mortifera, zu denen nach seinen Lasterkatalogen doch Mord und Unzucht in erster Linie zählten, nur per claves ecclesiae Nachlaß finden sollten (serm. 278, 12), so hätte er niemals gerade Unzucht und Mord der geheimen Buße zuweisen können (vgl. serm. 82, 8, 11), falls diese nicht ebenso wie die öffentliche Buße durch die claves ecclesiae zu einer sakramentalen Wirkung geführt wurde. Und ebensowenig hätte er davon reden dürfen, daß das „Böse" solch schwerer Vergehen in Kraft der geheimen Buße „ersterbe" (ibi moriatur malum, serm. 82, 8, 11) oder „geheilt" werde (sananda, de fid. et op. 26, 48).

Es geht also nicht an, unter der sündentilgenden secreta correptio Augustins einen „rein privaten Vorgang" zu verstehen und daran die Folgerung zu knüpfen, daß „Augustin noch nicht das Bußsakrament als alleiniges Mittel für die Vergebung schwerer Sünden gekannt habe" (Hünermann 79. 80).

Die geheime Zurechtweisung war dem Kirchenvater vielmehr in demselben Sinn sakramental wie die paenitentia maior. Und zwar deshalb, weil sie ihm nicht etwa als eine neue Bußform neben der alten, sondern als die abgekürzte altkirchliche Buße selbst gegolten hat (siehe hierzu S. 148). Was die öffentliche von der geheimen Buße unterschied, die lange Dauer und Öffentlichkeit des Verfahrens, war für seine Betrachtungsweise etwas Unwesentliches. Auch für die öffentliche Buße hatte er ja den therapeutischen Grundsatz befolgt: non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit (enchir. 65). Die Verkürzung der Buße konnte ihm also nicht bedenklich erscheinen, um so weniger als sie in der Krankenbuße von alters her üblich war und als die „Bußzeit" ohnehin nicht mehr durch besonders bezeichnete Bußwerke ausgefüllt zu werden pflegte. Die Öffentlichkeit des Verfahrens aber, zumal die Trennung vom Altar, hatte ihm der donatistische Streit als ein unwesentliches, nicht immer einwandfreies Stück der Kirchenzucht

erwiesen. Was aber seine Spekulation als wesentliche Teile der kirchlichen Buße erkannt hatte: die confessio vor Gott, die satisfactio vor der Kirche und die solutio durch den minister, blieb auch in der geheimen Buße gewahrt, ja es gewann an Tiefe und Ernst, je weniger die Rücksicht auf die große Öffentlichkeit eine eingehende Selbstprüfung und Aussprache verhinderte.

Augustin erzählt nur einmal (ep. 151,9) von einer correptio secreta, aber nicht von ihrer wirklichen Durchführung, sondern nur von ihren ersten Anfängen. Es handelt sich um das Bekenntnis des zur Hinrichtung bestimmten, bereits in custodia befindlichen Marzellin. Augustin besorgt, er könnte sich vielleicht „ut sunt humana" aliquorum occultorum impudicitiae peccatorum schuldig gemacht haben. Solus cum solo sucht er sich darüber zu vergewissern, ne quid esset, unde maiore et insigniore paenitentia Deum sibi placare deberet. Zu seinem Trost erfährt er, daß Marcellin außerhalb der Ehe niemals einen Beischlaf gepflegt habe. Wäre Marcellin sich eines crimen bewußt gewesen, so hätte Augustin die paenitentia maior et insignior, auf welche seine Gewissensprüfung abzweckte, der Situation entsprechend umgehend und am gleichen Ort (in custodia) vorgenommen. — Bezeichnend ist, daß auch nach dieser Darstellung die Gewissensprüfung nicht mit der Buße selbst zusammenfällt, sondern dieselbe lediglich einleitet. Ohne Zweifel wäre die paenitentia an Ort und Stelle durch die Rekonziliation abgeschlossen worden.

§ 13. Die Reichweite der correptio secreta.

Nachdem die correptio secreta des hl. Augustin in ihrer Grundform beschrieben ist, erübrigt noch, ihre Reichweite klarzulegen, d. h. den Umfang der ihr zugewiesenen Sünden gegen den Kreis jener Vergehen abzustecken, welche der öffentlichen Kirchenbuße unterstellt waren.

Als oberste Norm für die Verhängung der öffentlichen Buße galt dem Kirchenvater der Satz: ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus (serm. 82,

7, 10). Alle crimina nota verfielen somit ohne weiteres der öffentlichen Disziplin, soweit dadurch nicht eine Gefahr des Schismas heraufbeschworen wurde (c. ep. Parm. 3, 2, 13) oder eine zunehmende Verhärtung des Sünders zu befürchten war (ne ipso flagello peior fiat, qui caeditur, serm. 17, 3, 3). Die Buße des Kaisers Theodosius geschah vor allem deshalb in conspectu populi, quia peccatum eius celari non potuit (serm. 392, 3). Aus demselben Grund wurde der seine Bekehrung anmeldende Donatist öffentlich verhandelt, da sein peccatum rebaptizationis der Natur der Sache nach allen bekannt war. Ebenso der stadtbekannte Astrologe (serm. 61, 23) sowie jene Verbrecher, die, vom weltlichen Gericht verurteilt, durch die Intervention des Bischofs freigelassen wurden. Quosdam, quorum crimina manifesta sunt, a vestra severitate liberatos a societate tamen removemus altaris, ut paenitendo placare possint, quem peccando contempserant (ep. 153, 3, 6).

Im einzelnen betrachtet Augustin vor allem jene schweren Vergehen als crimina nota, welche ihrer Natur nach öffentliche waren. Also idololatria, constellationes mathematicorum, remedia incantatorum, deceptiones haereticorum, conscissiones schismaticorum (vgl. serm. 56, 8, 12). Die übrigen schweren Sünden wie homicidia, adulteria, fornicationes, furta et rapinae, falsa testimonia (l. c.) galten in dem Fall als öffentlich, wo sie in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nachgewiesen und verurteilt wurden (serm. 351, 4, 10) oder durch die Begleitumstände zur allgemeinen Kenntnis gelangten. Diese allgemeine Kenntnis war zumal dann anzunehmen, wenn die schwere Sünde zu einer Gewohnheit geworden war. Augustin liebt es, im Anschluß an Ambrosius (de paen. 2, 7) den Gewohnheitssünder mit Lazarus zu vergleichen, der nicht bloß wie die Tochter des Jairus mortuus oder wie der Jüngling von Naim mortuus et elatus, sondern bereits sepultus und in Fäulnis übergegangen war. An Lazarus weist er nach, daß die Gewohnheitssünde eine besondere Art der Sünde sei. Est genus mortis immane, mala consuetudo appellatur. Aliud est enim peccare, aliud peccandi consuetudinem facere (in Io. Ev. tr. 49, 3). Der Gewohnheitssünder ist wie Lazarus belastet tamquam

saxo malae consuetudinis (in Io. Ev. tr. 22, 7). Iam supra se habet consuetudinis pondus, moles eum terrena multum premit (serm. 128, 12, 14). Parum enim erat, quia mortuus; etiam sepultus. Quisquis igitur malae consuetudinis, malae vitae, terrenarum scil. cupiditatum mole premitur . . . fit talis, de quali dictum est: a mortuo velut, qui non sit, perit confessio (serm. 67, 1, 2). Der Gewohnheitssünder ist schon in Fäulnis übergegangen: qui autem peccare consuevit, sepultus est et bene de illo dicitur, foetet. Incipit enim habere pessimam famam tamquam odorem teterrimum. Tales sunt omnes assueti sceleribus, perditi moribus (in Io. Ev. tr. 49, 3). Homo enim pessimae consuetudinis iam putet (serm. 128, 12, 14). — Deshalb heischt seine Wiedererweckung besondere Anstrengungen. Quam difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit (in Io. Ev. tr. 49, 24): Augustin weiß dies aus eigenster Erfahrung, denn er hatte an sich selbst den Druck der consuetudinis sarcina erleben müssen (Conf. 10, 40, 65; 6, 15, 25). Für den Gewohnheitssünder fordert er deshalb ausnahmslos die Einleitung des öffentlichen Bußverfahrens. Wie der Heiland bei der Erweckung des toten Lazarus difficultatem quandam ostendit ibi (serm. 98, 6, 6), so tut auch hier seine besondere Hilfe not. Magna gratia vocando (in Io. Ev. tr. 49, 24), ostendit multo clamore obiurgationis opus esse ad eos, qui consuetudine duruerunt (serm. 98, 6, 6). Und sobald dann die Sünder durch die besondere Gnade des Herrn wirklich auferweckt sind: reviviscentes ambulare non possunt. Haec sunt vincula ipsius reatus. Opus est ergo, ut qui revixit solvatur et ire permittatur etc. (serm. 98, 6, 6; vgl. serm. 67, 2, 3; in Io. Ev. tr. 22, 7; 49, 24). Von den Sünden gegen den Glauben und den bereits gerichtlich verurteilten Vergehen abgesehen betrachtet somit Augustin die Gewohnheitssünde als den vornehmlichen und eigentlichen Gegenstand der öffentlichen Buße.

Die übrigen singulären Vergehen fallen damit von selbst aus dem Bereich der öffentlichen Kirchendisziplin. Soweit sie bloße Gedankensünden sind, werden sie (vgl. S. 19 f.) durch die fünfte Bitte des Vaterunsers und durch Fasten und Almosen getilgt. An all den Stellen, in denen

Augustin den Gewohnheitssünder mit dem toten Lazarus vergleicht und für ihn das solvere der ligamenta durch die ministri fordert (serm. 98, 5; 128, 12, 14; in Io. Ev. tr. 49, 3), stellt er die schwere Gedankensünde mit dem Tod der Tochter des Jairus zusammen. In domo erat, elata nondum erat. Sic est homo, qui flagitium decrevit in corde; mortuus est, sed intus iacet. Die Heilung dieser schweren Gedankensünde erfolgt darum ohne jeden kirchlichen Apparat: intra latebras conscientiae, tamquam intra domesticos parietes (serm. 98, 5, 5). Si enim egeris in corde tuo paenitentiam, quia rem malam et scelestam et flagitiosam damnabilemque decreveras, ibi ubi mortuus iacebas intus, sic intus surrexisti (serm. 128, 12, 14). Eine solche Bekehrung erfahren die Christen täglich an sich (serm. 98, 5). — Verkörpern sich die Gedankensünden zu einer bösen Tat, so erinnern sie an den toten Jüngling von Naim, dessen Leichnam bereits aus dem Hause getragen wurde. Si non solum malae delectationi consensisti, sed etiam ipsum malum fecisti, quasi mortuum extra portam extulisti, iam foris es et mortuus elatus es (in Io. Ev. tr. 49, 3). Aber auch diese schwere Tatsünde kann durch einfache Buße getilgt werden. Si peccasti, paeniteat te, et resuscitat te Dominus, et reddet ecclesiae matri tuae (l. c.). Etiamsi perpetrasti, paeniteat te, de proximo redi (serm. 128, 12, 14). Sic ergo et qui iam fecerit, si forte commonitus et commotus verbo veritatis ad Christi vocem resurgit, vivus redditur (serm. 98, 5, 5). Augustin denkt hier freilich nicht, so sehr es dem Wortlaut nach den Anschein haben könnte, lediglich an die geheime Herzensbuße, die für bloße Gedankensünden genügend ist. Sonst hätte er den Tod und die Wiedererweckung des Tatsünders nicht als eine eigene Gruppe für sich zu betrachten und am Beispiel des Jünglings von Naim zu erläutern brauchen. Ausdrücklich betont er als das Neue dieser Sündengattung, ut quod latebat in secreto, appareat in publico (serm. 98, 5, 5). So muß auch ihre Sühnung durch einen äußeren Akt in Erscheinung treten. Nicht undeutlich weist er denn auch auf die correptio secreta vor der kirchlichen Bußbehörde hin: si forte commonitus et commotus verbo veritatis ad Christi

vocem resurgit (l. c.). Ebenso hebt er die Wiederaufnahme in die Kirche hervor: et reddet ecclesiae matri tuae (in Io. Ev. tr. 49, 3); vivus redditur (serm. 98, 5, 5). Er konnte eine genauere Beschreibung des vor dem Bischof sich abspielenden Bußvorgangs um so eher unterlassen, als er seinen Gläubigen oft genug eingeschärft hatte, daß nur die peccata quotidiana durch die medicina quotidiana des Gebetes getilgt werden könnten, daß dagegen für alle jene crimina, die vom Altare trennen, die claves ecclesiae anzurufen seien (S. 23, 30). Tatsächlich unterwirft er sowohl den geheimen Mörder und den geheimen Ehebrecher wie den Dieb, der fremdes Eigentum zurückbehält, der geheimen Bußzucht, ohne daß er vorerst eine böse Gewohnheit konstatierte. Anderseits denkt Augustin nicht daran, für solche singuläre Vergehen eine öffentliche Buße zu fordern. Seine Auslegung der drei biblischen Totenerweckungen, die nur für den Gewohnheitssünder ligamenta und deren solutio durch die ministri vorsieht, die schwere Gedankensünde und die vereinzelte Tatsünde dagegen dem bloßen paenitere überweist, wäre ohne jeden Sinn und Zweck, wenn das öffentliche ligare und solvere für alle crimina unterschiedslos bestanden hätte. Zusammenfassend läßt sich feststellen: Dem öffentlichen Bußgericht unterstanden alle Sünden gegen den Glauben, alle gerichtlich abgeurteilten Vergehen und zumal alle Gewohnheitssünden, insofern sie bekannt waren. Der privaten Zurechtweisung verfielen alle schweren Sünden, welche geheim waren, vor allem die singulären Tatsünden. Nur die schweren Gedankensünden konnten durch die fünfte Vaterunserbitte getilgt werden.

§ 14. Die neue Einteilung der Sünden.

Dadurch, daß der Grundsatz corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius, durch die Logik der Tatsachen auf alle singulären crimina[1] ausgedehnt wurde, soweit sie nicht besonders qualifiziert waren, bahnte sich mit Notwendigkeit eine neue bußrechtlich bestimmte Klassifizierung

[1] Augustin hütet sich, die schweren Gedankensünden crimina zu nennen, vgl. serm. 56, 8, 12.

der Sünden an. Zerfielen die Sünden in ihrer Gesamtheit in peccata und crimina, in peccata quotidiana und in mortifera peccata, quae uno ictu perimunt (serm. 181, 8), so waren die peccata mortifera selber wieder je nach ihrer Bußverpflichtung in tria genera peccatorum (serm. 98, 5) einzuteilen. Augustin beschreibt die drei Gattungen ausführlich (in Io. Ev. tr. 49, 3; serm. 98, 5; serm. 128, 12, 14). Sunt ergo, qui peccatum intus in corde habent, in facto nondum habent; alii post consensum eunt in factum (serm. 98, 5, 5), factum in consuetudinem vertitur (98, 6, 6). Diese Dreiteilung entspricht dem Entwicklungsprozeß der Sünde in der Seele. Sobald sich die Seele einmal innerlich an der Sünde ergötzt hat, folgt als zweite Stufe die consensio, tertium factum, quarta consuetudo (l. c.). In der consuetudo äußert sich die Sünde in ihrer vollen Intensität: et fit quaedam desperatio (l. c.). Erst auf dieser Stufe setzt darum das kirchliche Bußgericht in seiner vollen Strenge ein. — In nicht mißzuverstehender Eindeutigkeit wiederholt Augustin diese bußgerichtlich bestimmte Klassifizierung der peccata in seinem schon des öfteren angezogenen, aus dem Jahre 413 stammenden Werkchen de fide et operibus. Die hier (26, 48) niedergelegte Äußerung ist um so bedeutsamer, als sie nicht bloß nebenher geschieht, sondern ein gewichtiges, abschließendes, aus dem praktischen Kirchenleben genommenes Argument gegen jene Aftermystiker sein soll, die vom Glauben allein alles Heil erwarten. Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret apostolus: congregatis vobis et meo spiritu tradere eiusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu . . . Item nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis, qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus: corripe eum inter te et ipsum solum, et si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Postremo nisi essent quaedam, sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

Weil hier Augustin die Sünden der zweiten Klasse von jenen Vergehen, sine quibus haec vita non agitur, ausdrücklich unterscheidet und die besondere Form ihrer Heilung durch dasselbe Schriftwort (Mt. 18, 15) legitimiert, durch das nach serm. 82, 8, 11 von geheimem Ehebruch und Mord erlöst wird, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Sünden der zweiten Klasse ihrer sittlichen Qualität nach mit denen der ersten durchaus zusammenfallen (vgl. Vacandard, La discipline pénitentielle, Rev. du clergé français 1901, 27, 611) und nur bußrechtlich auseinanderzuhalten sind. Insofern Augustin, wie oben nachgewiesen (S. 19 f.), zu den Sünden der drittenKlasse, sine quibus haec vita non agitur, auch schwere Gedankensünden zählt, liegt hier dieselbe bußrechtlich bestimmte Klassifizierung in tria genera peccatorum vor, von der Augustin in seiner Auslegung der Totenerweckungen Jesu ausgeht.

Derselbe Einteilungsgrund liegt seiner beichtväterlichen Anweisung de div. quaest. 83. 26 zugrunde. Die peccata malitiae, welche sich im Unterschied von den peccata venialia der Schwachheit und Unerfahrenheit nicht sowohl gegen die Kraft und Weisheit als vielmehr gegen die Güte Gottes wenden, zerfallen danach in zwei Klassen. Beiden ist gemeinsam, daß ihnen eine certa poena gebührt et hic et in futuro saeculo. Beide sind auch dem Sündenbekenntnis vor dem Priester unterworfen (quamvis peccata fateantur). Aber beide sind nicht in gleicher Weise zu behandeln. Es steht vielmehr beim Bischof, nach ihrer sorgfältigen Überprüfung (quibus scil. peccatis malitiae bene tractatis) zu entscheiden, qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur; et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam. Heilsnotwendig ist darum die öffentliche Buße nur für eine bestimmte Klasse der peccata malitiae. — Die gleiche Unterscheidung der Todsünden nach disziplinären Gesichtspunkten findet sich in serm. 351, 4, 9. Der Büßer wird hier gemahnt, nach reuiger Selbsterkenntnis zu den praepositi sacramentorum zu gehen, um satisfactionis suae modum entgegenzunehmen. Ist nun seine

Sünde nicht bloß in sich eine schwere (non solum in gravi eius malo), sondern auch zu einem besonderen Ärgernis der anderen (sed etiam in tanto scandalo aliorum) und hält es der antistes im Interesse der unitas ecclesiae für ersprießlich, so solle er sich der Buße in notitia multorum vel etiam totius plebis nicht weigern. Augenscheinlich wird hier zwischen einer gewöhnlichen Todsünde und einer ärgerniserregenden Todsünde unterschieden. Nur letztere ist vor einer ganzen oder beschränkten Öffentlichkeit zu büßen. Da serm. 351 sich zum Ziele steckt, einen erschöpfenden Unterricht über die Buße zu geben, so ist seine Einteilung der Todsünden als programmatisch anzusehen. — Eine ähnliche Unterscheidung von öffentlich und privat zu disziplinierenden Todsünden liegt vor, wenn Augustin in ep. 153, 6, 21 mitteilt, daß er jene, die fremdes Eigentum widerrechtlich festhielten, maßregelte quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam.

Von hier aus ordnen sich die vielen zerstreut liegenden, scheinbar in divergierende Richtung führenden Bemerkungen des Kirchenvaters über die Bußverpflichtung der Todsünder zu einem einheitlichen Ganzen. Als obersten Grundsatz hält Augustin fest: sämtliche peccata malitiae werden nur per claves ecclesiae nachgelassen. Sie müssen also von irgendwoher und irgendwie den Vorstehern der Buße unterbreitet werden. Ohne deren Mitwirkung — etwa auf Grund einer bloßen Herzensbuße — ist keine Vergebung denkbar. Die Vorsteher haben nach dem Bekenntnis im einzelnen zu prüfen, ob die schwere Sünde zugleich ärgerniserregend war oder nicht. Ersteres ist immer anzunehmen, wenn eine Sünde gegen den Glauben oder wenn ein gerichtlich abgeurteiltes Verbrechen oder wenn eine Gewohnheitssünde vorlag. In diesem Falle ist auf der Trennung vom Altare und auf der Übernahme der öffentlichen Buße zu bestehen. War dagegen die schwere Sünde ein geheimes Vergehen oder blieb sie derart vereinzelt, daß sie nicht zur öffentlichen Kenntnis gelangte, so genügte, falls der Büßer es wünschte, eine secreta correptio vor dem Bischof allein. Solange diese correptio nicht vollzogen war, durfte der Sünder dem Altare nicht nahen (serm.

132, 4). Er war per malam conscientiam (de civ. D. 20, 9, 2) von ihm getrennt. Die correptio umschloß nicht bloß den warnenden Zuspruch auf seiten des Bußvorstehers, sondern auch die Bekundung eines ernsten Bekehrungswillens seitens des Büßers. Sie wurde ebenso wie die öffentliche Buße durch die Handauflegung des Bischofs und die damit verbundene Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen beendet.

Da zu Augustins Zeit neben der Sünde des Schismas die Gewohnheitssünden, zumal die fornicatio und ebrietas, weitaus die häufigsten Gebrechen innerhalb der christlichen Gemeinde waren, so erklärt es sich, daß er sie in seinen seelsorgerlichen Ansprachen vor allem im Auge hat und deshalb von der secreta correptio wenig, von der publica paenitentia dagegen viel zu reden weiß. Für den Durchschnittssünder kam tatsächlich nur sie in Betracht. So konnte er für die große Öffentlichkeit nicht bloß als geltende Regel feststellen, daß alle jene Sünden, welche nicht quotidiana seien, ab altari getrennt werden müßten, sondern auch betonen, es gebe nur zwei Bußen nach der Taufe: die öffentliche und die private (ep. 265, 7. 8). Es ist bezeichnend, daß er sich in ep. 265, 7 zum Beleg für die feierliche Buße auf die paenitentia beruft, welche Paulus für die in der korinthischen Gemeinde krassierenden, also zweifellos öffentlichen Vergehen der immunditia et luxuria et fornicatio (2. Kor. 12, 21) fordert, sowie auf die Buße, welche Petrus dem stadtbekannten Zauberer Simon Magus anrät (Apg. 8, 18). Wenn er sonst scelera aut adulteria aut aliqua facta immania seinen Katechumenen gegenüber als den eigentlichen Gegenstand der öffentlichen Buße bezeichnet (de symb. 7, 14), so konnte er darunter nur gewohnheitsmäßige Vergehen oder die oben umschriebenen besonders qualifizierten Verbrechen verstanden haben. Seine breiten, wiederholten Ausführungen über das Thema: ista tria genera mortuorum sunt tria genera peccatorum (serm. 98, 5), wären sonst völlig nichtssagend, ja irreführend.[1] Die

[1] Rauschens Aufstellung (S. 226): „Das leidet also keinen Zweifel: A. nennt alle Sünden, die keine öffentliche Buße heischen, leichte und tägliche“ ist nicht hinreichend genau. Die freiwilligen unreinen Sünden waren

paränetische Absicht, seine Zuhörer von schweren Vergehen (quod absit a vobis) abzuhalten, war übrigens durch den Hinweis auf die Schrecken der öffentlichen Buße viel eher zu erreichen denn durch die Beschreibung der secreta correptio. Wie Hermas (Mand. 4, 1; 4, 3; Sim. 9, 26) und Tertullian (de paen. 7) fürchteten, es könnte schon die bloße Möglichkeit einer zweiten Buße für manche ein Anlaß zum Sündigen sein, so mochte Augustin von seinen Zeitverhältnissen aus besorgen, daß der Ausblick auf eine correptio secreta eher anreizend denn abschreckend wirken werde. — Dazu kommt, daß die öffentliche Buße zu Augustins Zeit tatsächlich noch das Institut der Buße war. Sie war die in der Gesamtkirche anerkannte Form, crimina zu tilgen. Grundsätzlich war ihr nach wie vor jedes crimen unterworfen. Die correptio secreta war im Sinne Augustins nicht eine neue Buße neben der alten, sondern nur eine verkürzte Nebenform der alten.

Ausdrücklich bezeichnet deshalb der Kirchenvater jene private Buße, welche er infolge eines Mißverständnisses mit dem zum Tod verurteilten Marzellinus einleiten zu müssen glaubte, als eine maior et insignior paenitentia, obschon er sie nicht in der Kirche vor der breiten Öffentlichkeit, sondern solus cum solo iam in eadem custodia constituto hätte abhalten müssen (ep. 151, 9). Dieselbe Einschätzung der privaten Zurechtweisung ergibt sich aus dem Zusammenhalt von serm. 392, 4 mit serm. 82, 8, 11. In der ersteren Predigt mahnt Augustin die Frauen, eifernd über den Männern zu wachen und sie im Falle des Ehebruchs vor der Kirche zur Anzeige zu bringen. Prorsus zelent viros suos . . . ego, inquam, iubeo. Nolite viros vestros permittere fornicari. Interpellate contra illos ecclesiam. Dem ganzen Zusammenhang nach kann hier nur von dem kirchlichen Bußgericht die Rede sein. Im serm. 82, 8, 11 bemerkt er nun aber ergänzend, daß er jene Männer, die von eifernden Frauen zur Anzeige

in seinen Augen schwere Vergehen, konnten aber durch das tägliche Vaterunsergebet getilgt werden. Die eigentlichen crimina waren freilich grundsätzlich der öffentlichen Buße unterworfen, tatsächlich aber nur das crimen notum. Augustin konnte in der Volkskatechese das Grundsätzliche betonen, ohne sich in der Praxis im einzelnen daran zu binden.

gebracht werden (plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus), nicht öffentlich, sondern nur in geheimer correptio zu disziplinieren pflege. Die geheime Zurechtweisung galt ihm also nicht als etwas wesentlich Neues, sondern nur als eine mildere Form der alten Buße.

Danach erledigt sich auch die unter den Bußforschern so lebhaft erörterte Frage (Portalié I 2428 nennt sie eine question aussi difficile qu'importante), ob Augustin — wie es eine Reihe von Texten verbürgt — alle schweren Sünden der Schlüsselgewalt unterworfen oder ob er — wie es eine andere Textgruppe auszusprechen scheint — nur gewisse besondere crimina der Bußzucht zugewiesen habe. Im Anschluß an Batiffol (Études d'histoire et de théol. pos. 162 sqq.) urteilte selbst noch der ausgezeichnete Augustinuskenner Portalié, der Kirchenvater habe die öffentliche Buße nur für die „schwereren" Fälle, für „die leichteren" dagegen une satisfaction privée gefordert (I 2429). In Wirklichkeit unterscheidet Augustin in Hinsicht auf die Bußpflicht nirgends zwischen schwereren und leichteren Fällen, zwischen Kapitalsünden „in ihrem engeren oder weiteren Umfang", die etwa öffentlich zu büßen, und „einer mittleren Klasse von Sünden", die geheim zu sühnen gewesen wären. Alle crimina unterstellt er vielmehr gleichmäßig den claves ecclesiae.[1] Ihr innerer ethischer Unterschied bestimmt in keiner Weise die besondere Form der Buße. Augustin unterläßt es überhaupt, die crimina noch weiter ethisch abzustufen. Nur an einer Stelle (de civ. D. 21, 27, 5) spricht er in Ausdeutung des Herrnwortes vom ungerechten Mammon (Lk. 16, 9) von einer besonderen neuen Klasse von Sünden, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam. Es sind Sünden, die an sich vom Himmelreich ausschließen, dank der Fürbitte verstorbener heiliger Freunde aber, die durch Almosen verpflichtet wurden, auch ohne vorausgehende Lebensbesserung Nachlaß finden. Doch eignet dieser Sündenkategorie, wie Augustin

[1] Mit gesundem Instinkt stellt dies Rauschen (S. 225 f.) fest, obschon ihm die falsch gedeutete Stelle de fid. et op. 26, 48 ersichtlich Beklemmungen macht (S. 229).

selbst betont, im praktischen Bußleben keine weitere Bedeutung, schon deshalb nicht, weil es nur „sehr schwer und gefährlich" festzustellen ist, quis iste sit modus (sc. vitae) et quae sint ipsa peccata (vgl. Mausbach I 239. Nach Hünermann S. 12 hat Augustin auch diese Sünden „zweifellos für schwere gehalten"). Aber so gewiß Augustin die bußpflichtigen crimina nach der ethischen Seite hin nicht weiter klassifiziert, so entschieden will er sie nach der disziplinären Seite hin in mehrere Klassen geschieden wissen. Nicht das größere oder geringere Maß ihrer Schuldbarkeit soll hierbei über ihre Verpflichtung zur öffentlichen Buße entscheiden, sondern das größere oder geringere Maß ihrer Publizität. Insofern ist die bekannte Äußerung von P. Odilo Rottmanner (Hist. Jahrbuch 1898, 895; zitiert u. a. bei Portalié I 2427; Rauschen 220; Hünermann 33) nicht anzutasten: „Meines Wissens wird bei Augustinus, d. h. in seinen echten Schriften nirgends für ‚geringere Todsünden' das geheime Bekenntnis verlangt." Für „geringere Todsünden" konnte der Kirchenvater das geheime Bekenntnis deshalb nicht fordern, weil ihm diese Sündenklasse fremd war. Wohl aber verlangte er in gewissen Fällen, falls nämlich keine Publizität vorlag, das geheime Bekenntnis für schwere Todsünden insgesamt, für die Sünden der Trias, für Mord und Unzucht nicht anders als für Betrug und böse Zungensünden. Hätte Rottmanner in seiner angezogenen Äußerung dies leugnen wollen, würde er Kerngedanken der Augustinischen Bußlehre verkannt haben.

Weil nicht bloß für eine „mittlere Klasse von Sünden", sondern für alle singulären, in der Öffentlichkeit nicht bekannten crimina bestimmt, gewinnt die correptio secreta bei Augustin eine breite Basis und umfassende Bedeutung. Soweit der Gläubige kein Gewohnheitssünder war, konnte er durch sie Nachlaß für alle Sünden finden, selbst wenn er sich eines Kapitalverbrechens schuldig gemacht hatte. Die geheime Zurechtweisung trat so für eine große Zahl von Christen faktisch an die Stelle der öffentlichen Buße. Sie war nachgerade kein Ausnahmeinstitut mehr (gegen Hünermann S. 61), sondern ein ordentliches Mittel des Sündennachlasses. Ihre Häufigkeit nahm von selber zu, je seltener mit der Über-

windung des Donatismus die Sünde gegen den Glauben und mit der Ausbreitung der Gemeinden die Publizität eines Vergehens wurde. So erklärt es sich, wenn einige Jahrzehnte nachher Leo I. es seinen Priestern nicht bloß streng verbot, geheim gebeichtete Sünden in der Öffentlichkeit kundzutun, sondern auch die öffentliche Buße auf die drei Kapitalsünden einschränkte und wenn er das geheime Verfahren auf die „apostolische Regel" zurückführen zu dürfen glaubte (ep. 168, 2).

§ 15. Die Wiederholbarkeit der Privatbuße.

Die geheime Zurechtweisung mußte allgemach zu um so größerer Geltung gelangen, als sie im Unterschied zur öffentlichen Buße wiederholbar war. Augustin läßt keinen Zweifel, daß das Wort des Hermas von der μία μετάνοια (Mand. 4, 3) oder die Forderung Tertullians: iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra (de paen. 7) oder die Äußerung des hl. Ambrosius, daß nur das einmal Geflickte haltbar sei, während das wiederholt Geflickte zerreiße (de paen. 2, 11), auch zu seiner Zeit bezüglich der paenitentia maior noch in voller Kraft bestand. Gegenüber Mazedonius, der bezweifelt, ob das allzuhäufige bischöfliche intervenire pro reis aus religiösen Gründen (ex religione) abzuleiten sei, da ja doch nec paenitendi quidem copia post primam tribuatur (ep. 153, 1, 1), will er nicht leugnen, daß rückfälligen Büßern die öffentliche Buße verwehrt wird (3, 7). Es entsprach heilsamer Vorsicht, ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis (l. c.). Insofern die correptio secreta in den Augen des Kirchenlehrers nicht eine eigene Bußform, sondern abgekürzte Kirchenbuße war, möchte es scheinen, als ob auch ihr das semel gegolten hätte. Dies um so mehr, als Augustin Mazedonius in keiner Weise auf das Bestehen und die Wiederholbarkeit einer privaten Zurechtweisung vor dem Bischof aufmerksam macht, sondern lediglich auf die Möglichkeit einer persönlichen Buße bis ans Lebensende, auf die Kraft der Entsagung und Selbstverleugnung, der Reue, Liebe und Besserung. Quis nostrum ita desipit, ut huic homini

(sc. sic paenitenti) dicat: nihil tibi ista proderunt in posterum (3, 7)?

Sieht man indes genauer zu, so ist die Wiederholbarkeit der Privatbuße kaum zu leugnen. Denn das bestimmende Motiv, auf das der Kirchenvater die Nichtwiederholbarkeit der paenitentia humillima zurückführt, scheidet für die correptio secreta im wesentlichen aus: die Rücksicht auf das Ärgernis, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis. Würde der Sünder wiederholt in der Kirche eundem iterum paenitendi locum (l. c.) einnehmen, so müßte der Ernst seiner Buße wie des kirchlichen Bußinstituts in Mißkredit kommen. Die kirchliche Aufmachung stünde in keinem Verhältnis zum kläglichen Ergebnis. Die medicina erschiene als vilis, contemptibilis (l. c.) und wäre insofern dem Kranken „weniger nützlich", quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit. Gerade die Öffentlichkeit des Verfahrens duldet also keine Wiederholung der Buße. Für die geheime Buße war eine derartige Diskreditierung der medicina viel weniger zu fürchten. Denn hier gab es keinen paenitendi locus, keine kirchliche Öffentlichkeit, der die wiederholte Buße „verächtlich" erscheinen konnte. Der geheime Büßer selber aber hatte allen Anlaß, die erneute bischöfliche Zurechtweisung nicht als medicina vilis zu betrachten, da er Gefahr laufen mußte, bei öfterem Rückfall als Gewohnheitssünder beurteilt und der öffentlichen Buße zugewiesen zu werden. Vom Standpunkt seelsorgerlicher Klugheit aus waren somit keine wesentlichen Bedenken gegen die Wiederholbarkeit der Privatbuße zu erheben. Der Zusammenhang mit grundlegenden Gedanken Augustins über den universalen Charakter des Sündennachlasses und der Gnade in der Kirche scheint sie vielmehr unmittelbar zu fordern.

In demselben Brief an Mazedonius, in dem er das nur Einmalige der öffentlichen Buße hervorhebt, feiert er in beredten Worten das Walten der Gnade Gottes auch gegenüber den Rückfälligen: tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitae ac salutis . . . Quis audeat dicere erga istos

non agi, quod apostolus ait: ignoras quia patientia dei ad paenitentiam te adducit (3, 7)? Und auch diese Gnade kann nicht anders als in und durch die Kirche zugeführt werden. Nec aliter prodesse paenitentia credatur, nisi ut teneatur ecclesia, ubi remissio peccatorum datur (serm. 71, 33, 37). Es gibt keinen Nachlaß schwerer Sünden außer durch die claves ecclesiae (serm. 278, 11; vgl. oben.) Die Verweigerung der Schlüssel bis zum Tode wäre geradezu eine Sünde gegen den Hl. Geist (enchir. 83). So ist nach Augustin ein Büßen und Vergeben, das nicht irgendwie kirchlich bestimmt und geleitet wäre, schlechthin undenkbar. Da nun aber für die Rückfälligen die öffentliche Buße als kirchliches Vergebungsmittel ausscheidet, anderseits die Gewißheit der Vergebung nur auf kirchlichem Wege möglich ist, kann nur ein privates Einwirken des Bischofs in Betracht kommen. Wir gehen nicht fehl, wenn wir dieses private Einwirken auch für die in ep. 153 erwähnten Rückfälligen annehmen. Denn ausdrücklich versichert Augustin immer wieder, daß er für sie nur deshalb „interveniere", um sie zur Besserung zu bestimmen. Ideo quippe, quantum facultas datur, pro peccatis omnibus intercedimus, quia omnia peccata videntur veniabiliora, cum is qui reus est correctionem promittit (1, 2; 2, 4 ff.).

Diese private Buße vor dem Bischof allein konnte um so unbedenklicher öfters gewährt werden, als auch die manus impositio, durch die sie wohl beschlossen wurde, wiederholbar war. Ausdrücklich erklärt Augustin, daß die Handauflegung nicht wie die Taufe repeti non potest. Sie ist ja im Grunde nichts anderes als eine oratio super hominem (de bapt. c. Don. 3, 16, 21).

Wie aus der angezogenen ep. 153 entnommen werden darf, fand die private Zurechtweisung nicht bloß auf die singulären Vergehen, sondern auch auf die Verbrechen des Rückfalles Anwendung. Sie war insofern ein Komplement der öffentlichen Buße und die letzte Zuflucht für die wiederholt Gefallenen. Wenigstens macht Augustin in de coni. adult. 1, 28, 35 die bedeutsame Bemerkung, man dürfe den in unzüchtigem Verhältnis stehenden Sterbenden ohne

weiteres die Taufe bezw. die Rekonziliation gewähren. Nec ipsos enim ex hac vita sine arra suae pacis exire velle debet mater ecclesia. Wenn sie nachher wieder genesen, sind drei Fälle möglich: aut facient, quod statuerunt, aut edocti obtemperabunt aut de contemptoribus fiet quod fieri etiam de baptizatis talibus debet. Augustin setzt somit auch die Möglichkeit, daß die Rekonziliierten die früheren adulterina consortia zwar wieder aufnehmen, sich aber dann der Belehrung zugänglich erweisen (edocti obtemperabunt). In diesem Falle ist ihm ihre Errettung nicht zweifelhaft. Da für diese Rückfälligen eine zweite öffentliche Buße nicht in Betracht kommt, kann unter der nach dem erneuten Fall einsetzenden Belehrung nur unsere Privatbuße verstanden werden.

Damit erledigt sich auch die von der Bußforschung lebhaft erörterte Frage, ob die rückfälligen öffentlichen Sünder fürderhin ausschließlich auf eine private Buße vor Gott allein angewiesen waren. Bis Augustin gab es für sie keine andere Bußmöglichkeit. Was Tertullian für die „unvergebbaren Sünden" heischt, eine Buße vor Gott allein und eine venia a Deo solo, war bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts der einzige Heilsweg für die Rückfälligen (vgl. Petavius, de paen. vet. im Anhang seiner Epiphaniusausgabe II 339; Batiffol I 180 sq.; Tixeront II 423; Schanz 619; Rauschen 203). Die wiederholte Buße des Kerdon, von der Irenäus berichtet (ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος) betraf nach dem Zusammenhang nicht etwa eine völlig neue Kirchenbuße, die sich an eine frühere, durch die Rekonziliation bereits abgeschlossene Kirchenbuße als zweite Buße angereiht hätte, sondern lediglich die Wiederaufnahme des einmal begonnenen, durch gnostische Geheimbündeleien immer wieder unterbrochenen Bußverfahrens.[1] Erst Papst Siricius († 399)

[1] Die lateinische Version spricht allerdings von einer öfteren Rückkehr des Kerdon zur Kirche: saepe in ecclesiam veniens. Allein dieses saepe hat sich zu Unrecht eingeschlichen. Der griechische Text bietet (adv. haer. 3, 4, 3): εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθών. Übrigens würde in den Augen des Irenäus auch schon die Übernahme der kirchlichen Buße als „ein zur Kirche kommen" gelten. Denn er bemerkt von den zur Unzucht verführten Frauen (adv. haer. 1, 6, 3): ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο.

gewährte, wohl in milder Interpretation einer Bestimmung des Konzils von Nicäa, den Rückfälligen die hl. Kommunion wenigstens für die Todesstunde (ep. 1 ad Him. 5, 6; vgl. Rauschen 204). Allein auch er schweigt von einer der Kommunion vorausgehenden kirchlichen Rekonziliation des Büßers. Sie wird im Rahmen der alten Bußordnung erst möglich, seitdem in der privaten Kirchenbuße ein Ersatzmittel für die unwiederholbare öffentliche Kirchenbuße geschaffen war. Ihre ersten Spuren finden sich deshalb nicht früher als bei Augustin. Sowohl in der oben besprochenen ep. 153 (vgl. hierzu auch Loofs DG 344_3) wie besonders de coniug. adult. 1, 28, 35 ist sie nicht undeutlich angesagt. Zur allgemein gültigen Regel scheint sie ep. 228, 8 zu erheben. Gegenüber dem drohenden Einfall der Vandalen[1] ermahnt Augustin die ministri, soviel als möglich in der Stadt zu bleiben, auf daß die vom Blut Christi erkauften Herden nicht des necessarium ministerium entbehrten, sine quo vivere nequeunt (228, 2). Gerade in dieser schweren Bedrängnis wird ihr seelsorgerlicher Dienst von allen (ab utroque sexu atque ab omni aetate) in Anspruch genommen (ep. 228, 8). Die einen fordern die Taufe, die andern die Rekonziliation, andere sogar die Einleitung des Bußverfahrens (etiam paenitentiae ipsius actionem), alle aber Trost und den Vollzug und die Spendung der Sakramente (sacramentorum confectionem et erogationem). Wenn nun die ministri fehlen, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati? Welche Trauer für die gläubigen Angehörigen, weil sie diese in der Ruhe des ewigen Lebens nicht bei sich haben werden! Welcher Jammer für alle und welches Lästern bei diesen und jenen de absentia ministeriorum et ministro-

[1] Unter den pericula, quae tempora nostra invenerunt, kann nur der Einfall der arianischen Vandalen, die i. J. 428 unter Geiserich durch Bonifatius gerufen worden waren, verstanden werden. Portaliés Meinung, es handle sich um eine Epidemie (I 2429), erledigt sich durch die Bemerkung Augustins, es dürften zwar die Gläubigen nicht gehindert werden, qui ad loca, si possunt, munita migrare desiderant (228, 1), wohl aber müßten die ministri bleiben, es sei denn, daß einer specialiter a persecutoribus quaeritur (228, 2). Possidius (c. 30) bestätigt ausdrücklich diesen Zusammenhang des Briefes mit dem Vandaleneinfall.

rum! . . . Sind aber ministri zur Stelle, so wird nach den Kräften, die Gott ihnen leiht, allen geholfen: Alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur, omnes consolantur, aedificantur (ep. 228, 8). Nirgends unterstreicht Augustin die Allgemeinheit und Dringlichkeit des Sakramentsempfangs in der Todesgefahr (cum ad istorum periculorum pervenitur extrema) so kräftig wie hier. Er kennt schlechterdings keine Menschenklasse, die hiervon entbunden oder ausgeschlossen wäre. Im besonderen gibt es kein Heil für jene gefallenen Christen, qui de isto saeculo . . . exeunt ligati (l. c.). Sie bedürfen der Rekonziliation so notwendig wie die Ungetauften der Taufe (alii baptizantur, alii reconciliantur l. c.; vgl. serm. 295, 3: timeant ligati . . . qui ligati sunt, orent, ut solvantur). Von einem anderen Weg, dem exitium zu entrinnen, weiß er nicht. Auch die Rückfälligen müssen demnach in irgendeiner Weise rekonziliiert werden. Von den aufgezählten Heilsmitteln kommt für sie aber nur die paenitentiae ipsius actio und die Eucharistie in Betracht. Denn die sofortige reconciliatio, die er ausdrücklich von der paenitentiae ipsius actio unterscheidet, muß für sie deshalb in Wegfall kommen, weil sie die voraufgehende, bereits vor dem Vandaleneinfall vollzogene Aufnahme in die Schar der proprie paenitentes vorausgesetzt hätte. Nach Augustins eindeutiger Erklärung war aber eine solche Neuaufnahme der Rückfälligen in die Büßergemeinde schlechthin unmöglich. Was ist unter der paenitentiae ipsius actio zu verstehen? In einer freilich von fremder Hand stammenden Stelle von serm. 393 ist von einer ähnlichen Buße in Todesgefahr die Rede. Der Prediger warnt hier den Sünder, sich auf eine solche Buße zu verlassen. Si ad ultimum vitae steterit, nescit, si ipsam paenitentiam accipere ac Deo et sacerdoti peccata sua confiteri poterit. Danach besteht das paenitentiam accipere in Todesgefahr seinem Wesen nach in einem Bekenntnis vor dem Priester. Wir gehen kaum fehl, wenn wir das ipsam paenitentiam accipere von serm. 393 mit der paenitentiae ipsius actio von ep. 228, 8 zusammenstellen. Die Buße für jene Sünder, welche nach ep. 228, 8 in der Stunde der Not die öffent-

liche Buße entweder noch nicht übernommen oder von ihr grundsätzlich ausgeschlossen waren, erschöpfte sich somit in einem privaten Bekenntnis und einer daran sich anschließenden privaten Zurechtweisung vor dem minister. Da dieses private Verfahren dieselbe Wirkung wie die reconciliatio bei den öffentlichen Büßern hatte, ist Augustin berechtigt, das subvenire der ministri im Augenblick der Gefahr zusammenfassend als ein Taufen und Rekonziliieren zu bezeichnen, ohne der anfänglich angeführten paenitentiae ipsius actio nochmals eigens Erwähnung zu tun. Beide Gruppen empfangen den Leib des Herrn.[1]

Dadurch, daß Augustin die private Zurechtweisung auch auf die Rückfälligen anwendet, steigert er ihre Bedeutung über die der öffentlichen Buße hinaus. Sie bringt Hilfe, wo diese versagt. Im Grunde ward dadurch die öffentliche Kirchendisziplin in ihren Wurzeln angetastet. Wozu noch den gewaltigen, abschreckenden Apparat einer öffentlichen Sühneleistung, wenn die correptio secreta nicht bloß für alle singulären Fälle, sondern selbst für jene crimina nota genügte, welche durch die öffentliche Kirchenzucht nicht mehr zu erreichen waren? Immer mehr mußte in der Folge der einzigartige Heilswert der paenitentia luctuosa et lamentabilis in den Augen der Gläubigen erblassen und ihr Besonderes nur mehr in der Wahrung der öffentlichen Zucht, also in der Verfolgung gemeindepolizeilicher Aufgaben erkannt werden. Anderseits brachte die fortschreitende Anwendung der geheimen Zurechtweisung eine andersartige Betonung der zur Vergebung notwendigen Bußstücke. Die alten Bestandteile

[1] Mit Recht bemerkt Hünermann (S. 73) zu unserer Stelle: „es ist auffallend, daß in diesem Schlußsatze jene, die nach den vorhergehenden Worten die Buße auferlegt erhalten hatten, nicht wiederkehren und daß auch sonst keine Ausnahme bei denen, die rekonziliiert wurden, statuiert wird. Man wird daher annehmen müssen, daß alle Sünder . . . die Rekonziliation empfingen." Sie mußten die Rekonziliation schon deshalb empfangen, weil sie sonst hätten als ligati sterben und dem exitium anheimfallen müssen. Aber diese Rekonziliation war nicht, wie Hünermann annimmt (S. 72), jene der öffentlichen, sondern der privaten Buße. Augustin stünde sonst mit seinem eigenen Prinzip von der Einmaligkeit der öffentlichen Buße in bösem Widerspruch.

der Buße: confessio, satisfactio, reconciliatio blieben freilich dieselben. Allein ihre Einschätzung verschob sich bedeutsam zugunsten der confessio. Das Schwere, Beschämende der Bußleistung lag ja nunmehr ausschließlich in dem Bekenntnis vor dem Bischof bezw. Priester, nicht mehr in einer öffentlichen Genugtuung. So nahm die confessio in der Bußbetrachtung jene Stelle ein, die vordem der satisfactio zugewiesen war. Die ersten Spuren der neuen Wertung finden sich in serm. 393, wo das ipsam paenitentiam accipere schlechtweg als ein Deo et sacerdoti peccata sua confiteri beschrieben wird. Eingehender rückt die pseudo-augustinische Schrift de vera et falsa paenitentia das Bekennen unter den Gesichtspunkt der Buße. Abälard und Petrus Lombardus gehen bereits so weit, dem Beichten an sich wegen des ihm anhaftenden Bußcharakters die Kraft zuzueignen, einen „großen Teil der Genugtuung" zu leisten. Petrus Kantor vollends und im Anschluß an ihn Cäsarius von Heisterbach vertreten die Lehre, das Bekenntnis sei wegen der damit verbundenen Beschämung „der größte Teil der Buße" (zu der hier aufgezeigten Entwicklung siehe Näheres bei Köniǵer 79).

Langsam, aber mit der Sicherheit einer logischen Entwicklung wurde so die secreta correptio mehr und mehr als ein Sakrament des Bekennens verstanden und angesprochen. Gottfried von Vendôme († 1132) bezeichnet sie zum erstenmal als privata confessio (Schmoll 21) und erklärt das soli Deo confiteri als ein Bekenntnis vor dem, qui in eius loco esse dignoscitur (ep. 16 M. 157, 200 A). Er bezeugt auch, daß zu seiner Zeit der öffentlichen Buße nur mehr vier Vergehen unterstanden: error gentilis, schisma fraterna, haeretica pravitas, iudaica perfidia (ep. 16 M. 157, 199 C). Nach dem Sakramentstraktat des Magister Simon (cod. monac. lat. 19134 f. 110, mitgeteilt von Schmoll 57) wurden zum mindesten alle geheimen schweren Sünden der paenitentia familiaris zugewiesen. Die fortschreitende Spekulation über die privata confessio hat auch ihre praktische Anwendung gefördert.

Immerhin war das Ansehen der alten öffentlichen Kirchenbuße nicht bloß in der Zeit Augustins, sondern auch in den

folgenden Jahrhunderten derart überragend, daß die im Kampfe gegen die Häresien des 11., 12. und 13. Jahrhunderts neu erwachende Bußspekulation immer noch einen scharfen Strich zwischen der öffentlichen und privaten Buße ziehen zu sollen glaubte. Die ältere Theologie zwar von Anselm von Canterbury († 1109) bis Bernhard von Clairvaux († 1153) hielt, ohne den Sakramentsbegriff hinreichend zu klären, die Buße für „sakramental, nicht allein die öffentliche Buße, sondern auch speziell die confessio, die in der Privatbuße im Vordergrund steht" (Schmoll 27). Allein mit erwachender Spekulation scheute man sich zumal in der älteren kanonistisch-theologischen Schule „geraume Zeit" (Schmoll 158), die private Buße als Sakrament im engeren Sinne des Wortes anzuerkennen. Da man den Sakramentsbegriff von der Taufe her zu gewinnen suchte, die Taufe aber als Initiationsakt ihrem Wesen nach unwiederholbar war, so glaubte man den sakramentalen Charakter der Buße nur in der paenitentia solemnis finden zu können, da nur sie im Unterschied zur confessio privata nicht wiederholt werden durfte. So betont Rufin, ein Glossator des gratianischen Dekrets, um das Jahr 1157 in der Summa decretorum (c. 74 C. 1 q. 1, ed. Singer 1902, 216): impositio manuum . . . si sit publica, est sacramentum et convenit tantum episcopis . . .; si vero sit privata, non est sacramentum et convenit etiam presbyteris . . .; si sit publica, non reiteratur, quia est sacramentum; si fuerit privata, reiterari potest. Ähnlich reserviert Bandinus, „einer der frühesten Kompendiatoren der lombardischen Sentenzen", die Bezeichnung sacramentum der feierlichen Buße (Schmoll 74). Die aus der gleichen Zeit stammenden Sententiae divinitatis stellen die öffentliche und die private Buße in einen gewissen Gegensatz. Nur erstere ist secundus baptismus und hat wie die Taufe ihre solemnitates, quae repeti non debent. Letzere dagegen ist jene, quae occulte cotidie agitur sive de venialibus sive de criminalibus peccatis (cod. monac. lat. 18918 f. 103, von Schmoll mitgeteilt 55_3). Ebenso spricht ein um dieselbe Zeit verfaßter Sakramentstraktat des Magister Simon nur der paenitentia solemnis, nicht aber der paenitentia familiaris den Sakra-

mentscharakter zu (solemnis vero, quae et sola sacramentum dici debet, cod. monac. lat. 19134 f. 109 bei Schmoll 56_5). Zum letztenmal findet sich die gleiche Anschauung in der von Teutonikus Zemeka († 1243 oder 1246) geschriebenen Glossa ordinaria vertreten (ed. Venet. 1605 I p. 1634 vgl. Schmoll 46).

Mit dem 13. Jahrhundert hat sich die correptio secreta des hl. Augustin nicht bloß in der seelsorgerlichen Praxis, sondern auch in der theologischen Spekulation ihren Platz neben der paenitentia solemnis als ordentliches Sakrament des Sündennachlasses endgültig errungen. Ihre Entwicklungsgeschichte zeigt, daß alle die Keimanlagen, die sie bei Augustin aufweist, vor allem ihr sakramentaler Beruf wie ihre Wiederholbarkeit, im Laufe der Zeit zur vollen Ausbildung und klaren Anschauung gelangten.

Schluß.

Das religiös-sittliche Leben und Streben in der Kirche des beginnenden 5. Jahrhunderts, auf dessen Hintergrund Augustins Bußbild entworfen ist, weist nicht geringe Schäden auf. Zumal aus den Predigten des seeleneifrigen Bischofs läßt sich die auch sonst reichlich beglaubigte Tatsache erhärten, daß Konstantins Übertritt zum Christentum wohl die Zahl der fideles, nicht aber die der sancti in der Kirche vermehrte. Es ist bezeichnend, daß Götzendienst, Unzucht und Mord, diese vordem so sehr verabscheuten Sünden der „Modergruft", deren Zulassung zum Kirchenfrieden vormals härteste Kämpfe verursacht hatte, nunmehr in der populären Meinung geradezu als der einzige Gegenstand der öffentlichen Kirchenbuße erscheinen konnten. Die zahlreichen Sündenlisten Augustins bekunden, wie verbreitet besonders der Aberglaube, die Trunksucht und die geschlechtlichen Ausschweifungen waren. Durch eine Reihe von laxistischen Theorien suchten sich manche fideles der Pflicht, für ihre Vergehen Buße zu tun, zu entziehen. Wurden sie aber auf Grund einer Denunziation oder Diffamation gewaltsam zur Kirchenbuße herangezogen, so drohte nicht selten Rebellion und Schisma. Andere verschoben die Kirchenbuße usque ad ultimum. Und auch jene, welche die öffentliche Buße übernahmen, erblickten darin nicht immer einen ernsten Weckruf zur Lebensbesserung, sondern vielfach — im blinden Vertrauen auf die Heilskraft der Rekonziliation — einen Freibrief zum Sündigen. So ward es verständlich, wenn die Heiden der kirchlichen Bußanstalt ein pervertere mores generis humani vorwarfen und wenn die Donatisten über die katholische Kirchenzucht böse Glossen machten.

Augustin wäre nicht der heilige Bischof gewesen, der er war, wenn er nicht eifernden Auges diese Schäden gesehen und zu heilen versucht hätte. In Wort und Schrift — eine eigene Abhandlung über die Buße hat er freilich, von serm. 351 abgesehen, nicht hinterlassen — kommt er immer wieder

auf die Buße, ihr gottverbürgtes Recht, ihre unabweisliche Pflicht, ihren inneren und äußeren Ausbau, ihre Reichweite und ihre besonderen Formen zu sprechen. Und was er aufgreift, empfängt das Stigma seines Geistes, die Besonderheit seiner originalen Denkweise. So hat er auch auf dem anscheinend so spröden, unfruchtbaren Feld der Bußdisziplin schöpferisch gewirkt. Augustin war es, der wie kein lateinischer Kirchenvater vor ihm gegenüber einer allzu oberflächlichen, äußerlichen Bußbetrachtung den Finger auf die Notwendigkeit der täglichen Buße legte und die vitalen Funktionen einer jeden echten, rechten Buße: das confiteri und diligere, immer von neuem unterstrich. Er war es, der in eingehendem psychologischen Nachweis das Wesen des peccatum malitiae aufdeckte und dadurch einer Verknöcherung des kanonischen Sündenkatalogs vorbeugte. Augustin war es ferner, der das Bußleben so innig wie keiner vor ihm mit dem kirchlichen Gemeinschaftsleben verband. Indem er die Kirche als das Institut des Sündennachlasses schlechtweg definierte und tieferhin, indem er die sancti der kirchlichen Gemeinschaft als die prinzipalen Träger aller Sündenvergebung nachzuweisen versuchte, hat er die Kirche und die Gemeinschaft mit ihr in die Herzmuskel des religiös-sittlichen Lebens gestellt, die Kirche als empirische Gemeinschaft der vom Geist der Gottesliebe Beseelten wird zum Erlösungsfaktor im eigentlichen Sinn, zum Sakrament. — Weiterhin war es Augustin, der als begeisterter Jünger und beredter Lehrer der Gnade die von seinen Landsleuten Tertullian und Cyprian bedrohlich geförderte juristische Betrachtungsweise des kirchlichen Bußwesens, die Überspannung des Satisfaktorischen im Bußzweck, des Meritorischen in der Bußleistung, auch theologisch überwand und die Kirchenbuße nicht in erster Linie als eine Anleitung zu möglichster Wiedergutmachung des Vergehens, sondern als ein Institut der frei waltenden Gnade Gottes erkennen lehrte. Er war es ferner, der von demselben Gnadenbegriff aus die Jahrhunderte alte, von den Donatisten wieder aufgerollte Frage nach der unvergebbaren Sünde gegen den Hl. Geist in eingehenden Dar-

legungen zu einer glücklichen erschöpfenden Lösung brachte und damit den universalen Heilandsberuf der Kirche gegen alle weitere Anzweiflung sicherstellte. Als erster unter allen Theologen unternahm es der Kirchenvater weiterhin, im Lichte seiner Gnadenlehre das Problem, in welcher Weise der göttliche und kirchliche Faktor im Akt der Wiederbegnadung zusammenwirkten, in einer eigenen Theorie zu lösen: das suscitare des Sünders ist Majestätsrecht Gottes, dem kirchlichen ministerium steht das solvere von den vincula ipsius reatus zu. Die nachfolgende Theologie konnte sich mit dieser Lösung auf die Dauer freilich nicht befreunden. Aber ihre Spekulation war doch durch Augustins Problemstellung nachhaltig angeregt und befruchtet worden und sie behielt zudem wenigstens insofern den leitenden Gedanken der augustinischen Deduktion bei, als auch sie in bedingter Form der gottgewirkten contritio eine sündentilgende Kraft zusprach. — Den tiefsten und weittragendsten Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Bußwesens gewann aber Augustin durch seine Stellungnahme zur kirchlich geleiteten Privatbuße. Wohl hatte schon Ambrosius in Anlehnung an die Mönchsbeichte der Ostkirche das geheime Bußverfahren hin und wieder geduldet. Aber erst Augustin war es vorbehalten, im Kampf gegen die donatistische Überspannung der kirchlichen Zuchtmittel und in reifem Verständnis für das, was sich an der öffentlichen Buße überlebt hatte, die grundsätzlichen Bedenken gegen eine Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge zu beseitigen und nicht in der excommunicatio, sondern in der communio den wahren Lebensnerv einer wirksamen Bußzucht aufzudecken. So war theologischerseits die Bahn für eine als abgekürzte Nebenform der öffentlichen Buße erscheinende innerkirchliche, vor dem minister allein sich vollziehende Buße freigemacht. Indem sie Augustin für alle „geheimen", d. i. singulären crimina innerhalb seines Sprengels zur praktischen Einführung brachte, trug er zu ihrer Verwurzelung im abendländisch-kirchlichen Boden wesentlich bei. Augustins Verdienst wird es bleiben, die kirchlich geleitete Privatbuße spekulativ begründet und ihrer

Einbürgerung in die abendländische Kirche die Wege geebnet zu haben.

Es konnte nicht ausbleiben, daß ein so bedeutender Geist wie der Kirchenvater von Hippo, auch manche aus fremden Vorstellungskreisen stammenden Besonderheiten seiner Denkweise auf die Bußbetrachtung übertragen hat, die von der Catholica nicht übernommen wurden. So ist seine Ausdeutung des suscitare wesentlich von seiner Lehre einer unbedingten Prädestination bestimmt. Seine Theorie von der prinzipalen Lösegewalt der sancti wurde ihm zumal durch Rücksichten seiner antidonatistischen Polemik aufgedrängt. Sein durch die ganze Gnaden-, Sakraments- und Kirchenlehre gehender schroffer Dualismus zwischen göttlichem und kirchlichem Wirken und die hiervon beherrschte Auslegung des solvere und reconciliare ergab sich ihm nicht zuletzt aus neuplatonischen und antidonatistischen Interessen.

Da Augustin niemals Zeit und Gelegenheit fand, ein eigentliches System der Kirchenbuße zu schreiben, so kann es nicht wundernehmen, wenn sich manche Stücke seiner Bußlehre nicht in den Rahmen seiner Gesamtbetrachtung einfügen wollen. So seine Lehre, daß jede Beleidigung des Nächsten, und sei sie selbst schwerer Art, durch das brüderliche solvere getilgt werde; daß selbst schwere Gedankensünden durch die Kraft der fünften Vaterunserbitte Nachlaß finden und daß es eine gewisse, freilich nicht genauer feststellbare Art von schweren Sünden gebe, welche durch die Fürbitte heiliger Freunde, die während ihres irdischen Lebens durch Almosen verpflichtet wurden, Vergebung erlange.

Die Kirche hat sich mit der Bußlehre des hl. Augustin ebensowenig völlig identifiziert wie mit seinen übrigen Anschauungen. Indem sie ihn aber zum Kirchenlehrer erhob und mit dem Ehrennamen eines doctor gratiae schmückte, bekundete sie hinlänglich, daß sie das Gesunde, genuin Christliche seiner Bußlehre trotz augenfälliger Besonderheiten vollauf zu würdigen wußte.

Namen- und Sachregister.

Abälard 50. 158
Absolution 43 ff. 70 f. 107 ff.; s. reconciliatio
Adam 41. 67. 122
Albert der Große 54
Alexander von Hales 54
Almosen 16. 28
Ambrosius 5. 32; 59. 105. 106; 127 ff. 151
Anselm 52. 159

Bandinus 159
Barnabas
Basilius 132
Batiffol 3. 154
Befleckungstheorie der Donatisten 78 ff.
Bekennen 11 ff.; 60 f.; das Sakrament des Bekennens 158
Bernhard von Clairvaux 159
Bindung (ligatura) des Sünders 44 f.
Bonaventura 55
Boudinhon 3. 120
Buchberger 2. 50_2. 52. 54. 55
Buße, die tägliche 5 ff.; die öffentliche 28 ff.; nach Ambrosius 127 ff.; das griechische Bußwesen 119 f.; äußere Form der öffentlichen Buße 56 ff.; Unwiederholbarkeit 151; Krankenbuße 127; kirchliche Privatbuße 132 ff.; 159 f.
Bußplatz 59. 125

Cälestius 17
Cäsarius v. Heisterbach 53. 158
Chrysostomus 5
claves 30 f.
Clemens von Rom 5
communio 110 ff.
correptio 61 ff.
Cresconius 79. 82. 96
crimen 25 f. 81 ff.
Cyprian 5. 13. 69. 83. 101. 105. 107. 113. 122.

Dalläus 131_1
Dekalog, Sünden dagegen 25
Dirksen 35
Donatismus 74 ff. 77 ff.
Duchesne 125. 126

Echtheit der Bußpredigten 7_1. 14_1
Emeritus 85
Erasmus 7_1
Esser 29_1
Exkommunikation 56 ff. 78 f. 92 ff. 111 ff.

Fasten 16. 28
Fürbitte der Gemeinde 104. 129

Gaudentius 86
Gedankensünden 19 f.
Geheime Sünden 130 f.
Geist hl., Sünden gegen ihn 81 f. 95 ff.; Prinzip der Sündenvergebung 101. 103
Gewohnheitssünden 140 ff.
Gietl 52. 53
Götz 107_1
Gottfried von Vendôme 158
Gottschick 35. 45_1. 48_1 51

Häresie 82 f.; Wiederaufnahme des Häretikers 113 ff.
Handauflegung 67 ff. 90
Harnack 2
Heilende Buße 49. 57. 119 f.
Heilige als Träger des Sündennachlasses 101 ff.; ihre Beziehung zum Kirchenamt 104
Hermas 5. 107. 110 f. 148. 151
Herzensbuße 29
Hörmann 105. 120 f. 122
Hünermann 1. 3. 6_1. 7_1. 16. 21. 25_1. 65. 66. 67. 68. 127. 131_1. 133, 138. 150. 157_1
Hugo von St. Viktor 50

Idololatrie 24. 81
Jovinian 17
Irenäus 154

Kallist 99.
Kattenbusch 2
Kirchenbuße, öffentliche 28 ff.; private 132 ff. 159 f.
Köniğer 2. 50_2. 53. 127_1. 158
Konvertiten 29
Krankenbuße 126 f.

Lanoius 50_1
Lasterkataloge 23 f.
Lea 2
Liebe 14 f.
ligatura 44 ff.
Lösen 43 ff. 47 f. 107 ff.
Loofs 3. 42. 80_1. 123_1. 124. 130_1. 155

Mauriner 71
Mausbach 23. 35. 150
Maximian 77. 87
Meyer 42
Minister nach den Donatisten 88 f.; nach Augustin 100 ff. 107 ff.
Morin 69

Öffentliche Buße 28 ff.; ö. Sünder 140 f.
Omnebene 53
Optatus von Mileve 99
Origenes 119. 132

Parmenian 78. 85
Paulinus 129 f.
Pelagius 17. 35 f.
Petavius 154
Petilian 85 f.
Petrus Kantor 158
Petrus Lombardus 51. 158
Petrus von Poitiers 52
Plato 42
Portalié 1. 3. 6_1. 7_1. 16. 149. 155_1
Poschmann 107. 111. 121. 123_1
Prädestination 38. 40
Präpositinus 53
Priester nach den Donatisten 88 f.; nach Augustin 100 ff.
Primianus 76
Privatbuße 3. 119 ff. 127 ff. 132 ff. 151 ff.
Pulleyn Robert 53

Rauschen 3. 25_1. 66_1. 120. 123_1. 124. 126. 133. 136. 147_1. 149_1. 150. 151. 154
reatus 35 f. 43 ff.
reconciliatio 64 ff. 67 f. 70. 117. 125. 135 ff.
Ribbeck 75
Richard von St. Viktor 53
Rogatisten 76
Roland 52
Rottmanner 3. 39. 150
Rückfällige 151. 153 f.
Rütten 51
Rufinus 50. 159

Sakrament der Rekonziliation 65. 117. 137. 159
satisfactio 45. 121
Schanz 1. 3. 12. 33. 67. 154

Schismatiker 114 ff.
Schlüsselgewalt 30 f. 43 ff. 104
Schmidt 2
Schmoll 2. 50 ff. 158 ff.
Schwane 3
Seeberg 5. 121. 124. 133.
Sekundus von Tigisis 75
Simon Magister 158
Siricius 155
solvere 43 ff.
Stefan 99
Sünden, tägliche 16 ff.; schwere Gedankensünden 19 f.; Tatsünden 23 ff. 141 f.; Gewohnheitssünden 140 f.; gegen den Hl. Geist 95 ff.; Einteilung 144 f.
susceptio des Konvertiten 109. 113 f.
suscitare 31 ff. 47

Tägliche Sünden 16 ff.
Taufe 5. 109
Tertullian 45. 105. 110 f. 122. 125. 148. 151
Teutonikus Zemeka 160
Thomas von Aquin 55.
Tixeront 1. 77_1. 154
traditio 81
Triassünden 24. 26 f.
Tykonius 76

Unzüchtige Gedankensünden 19 f.
Unzucht 27. 28. 133

Vakandard 3
Vaterunsergebet 5 ff. 28
Verfolgung als Sünde gegen den Hl. Geist 82
Vergebung durch Gott 37. 105; durch die sancti 70 f. 99 ff.; durch den minister 43 ff. 65. 104.

Wiedertaufe 90 f.
Wilhelm von Auxerre 53
Wolfsgruber 3

Zurechtweisung öffentliche 61 ff.; private 119. 129. 132 ff.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV800.S77 C001
DIE SAKRAMENTENLEHRE DES WILHELM VON AUX
3 0311 00033 6896

47171

47171

BV
800
.S77 Strake, Joseph

AUTHOR DIE SAKRAMENTENLEHRE DES

TITLE WILHELM VON AUXERRE

239 21,779 S396s

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.